IMMANUEL KANT

200 de ani de la apariția Criticii rațiunii pure

Studii

IMMANUEL KANT,

200 DE ANI DE LA APARIȚIA *CRITICII RAȚIUNII PURE*

– STUDII –

„...Noi, socialiştii germani, ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen dar şi din Kant, Fichte şi Hegel".

ENGELS

Critica raţiunii pure *„e un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinţei însăşi, ea circumscrie totuşi întregul ei contur, atît cu privire la limitele ei, cît şi cu privire la întreaga ei articulaţie internă".*

IMMANUEL KANT

„Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, şi legislaţia, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste şi nu pot pretinde stimă sinceră, pe care raţiunea o acordă numai aceluia care a putut face faţă examenului ei liber şi public".

IMMANUEL KANT

IMMANUEL KANT,

200 DE ANI DE LA APARIŢIA
CRITICII RAŢIUNII PURE

– STUDII –

Coordonatori :

ALEXANDRU BOBOC, MIRCEA FLONTA,
RADU PANTAZI, ILIE PÂRVU

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
BUCUREŞTI, 1982

KANT — The critique of pure reason
200 years

КАНТ — Критика чистого разума
200-летие

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
R 79717 Bucureşti, Calea Victoriei nr. 125

CUVÎNT ÎNAINTE

Volumul întrunește contribuții originale românești la cercetarea și valorificarea uneia dintre cele mai de seamă creații teoretico-filozofice din istoria modernă : Critica rațiunii pure *a lui Kant, de la a cărei apariție se împlinesc în anul 1981 două secole.*

Tematica volumului izvorăște, în mare măsură, din structura și problematica celebrei opere kantiene, a cărei elaborare a determinat veritabile mutații în evoluția cugetării timpurilor noi și în genere în progresul valorilor în cultura universală. În același timp, alcătuirea tematicii oglindește problematica actuală a științei și a filozofiei, procesul de restructurare, de reconstrucție a acestora, înțeles și interpretat în spiritul concepției partidului nostru despre marile confruntări de idei din lumea contemporană.

Pornind de la marea diversitate a tematicii, de la complexitatea și dificultățile acesteia și ținînd seama de faptul că problemele ridicate de Critica rațiunii pure *solicită în rezolvare atît filozofia, cît și logica, matematica, fizica, psihologia etc., inițiatorii volumului au căutat să întrunească colaborări cît mai variate, să atragă, pe lîngă specialiști recunoscuți, noua generație de cercetători care s-a afirmat în ultimele decenii.*

De fapt, gîndul că abordarea problemelor și conceptelor Criticii *nu poate fi desfășurată decît sub semnul interdisciplinarității a stat la baza alcătuirii unui sumar tematic, pe care autorii l-au delimitat apoi după preocupări și preferințe, fără a pierde însă din vedere ansamblul și, mai ales, scopul alcătuirii acestui volum astăzi, cînd pe plan mondial a luat o mare amploare ceea ce în tradițiile mișcării kantiene s-a numit „Kantforschung".*

Ținînd seama de acțiunea criticismului în cultura română modernă, de remarcabilele cercetări românești asupra operei lui Kant, am acordat atenția cuvenită valorificării acestor cercetări, precizării locului și rolului lor în „Kantforschung".

În ansamblul tematicii, am căutat să cuprindem astfel principalele probleme și soluții prin care Critica *a exercitat și exercită încă o acțiune de durată în gîndirea umană. Este de reținut că nu este vorba de o lucrare istorico-filozofică pur și simplu, ci de o dezbatere la nivelul nevoilor și preocupărilor actuale, de o participare a specialiștilor angajați în acest context la clarificarea, aprofundarea și reconstrucția unor domenii ca : logica, metodologia ; teoria cunoașterii ; teoria categoriilor ; filozofia științei ; filozofia limbajului etc.*

Pregătind acest volum, conceput ca expresie a participării românești la aniversarea împlinirii a două sute de ani de la apariția Criticii rațiunii pure, *nutrim speranța că am realizat un travaliu nu numai util, ci și necesar pentru stadiul actual al eforturilor în direcția formării gustului pentru valoarea teoretică și, într-un plan mai larg, pentru ceea ce documentele partidului nostru au numit participarea României la schimbul mondial de valori, la circulația și interacțiunea valorilor în epoca noastră. Această nouă carte nu poate să nu fie privită și ca o mărturie a maturizării cercetării noastre teoretico-filozofice, a disponibilităților acesteia pentru noi înfăptuiri și proiecte de viitor.*

Colectivul de coordonare

INTRODUCERE : SEMNIFICAȚIA ISTORICĂ A CRITICISMULUI KANTIAN

ALEXANDRU BOBOC

1. Prin bogăția și diversitatea conținutului, prin profunzimea și monumentalitatea construcției, ca și prin insolitul formulei de sinteză și armonizare a domeniilor teoretico-filozofice, opera lui *Immanuel Kant* (1724—1804) constituie un moment de vîrf și totodată de răspîntie în cultura modernă. Deși ca „teorie germană a revoluției franceze" [1], cum o caracteriza Marx, filozofia critică implică de la început un anumit dezacord al teoriei cu practica social-istorică concretă, Kant rămîne „un nume mare în istoria culturii universale, în istoria nu numai a poporului german, ci a întregii omeniri. El a fost un inovator și în domeniul științei și în domeniul filozofiei" [2].

Nota de noutate, arhitectonica și deschiderile oferite de opera critică, au determinat pe alocuri în așa măsură admirația încît s-a putut spune : „la început a fost Kant. De fapt, într-un anumit fel totul a început cu Kant, totul, adică marea și poate ultima mutație a timpurilor moderne. Căci el vine de departe și privește departe, cu toate că noi în mod obișnuit nu mai credem în aceasta" [3].

De fapt, o portretizare oricît de sumară a marelui filozof ne pune în fața unei personalități de o excepțională capacitate creatoare și a unei vieți dedicată în întregime elaborării unei mari opere, a cărei preferință tematică a fost exprimată de Kant însuși, în stilul său sobru și ordonat (pe care Schiller l-a numit „stil de cancelarie filozofică") : „Două lucruri — scria Kant (în „Concluzie" la *Critica rațiunii practice)* — umplu sufletul cu mereu nouă și crescîndă admirație și venerație, cu cît mai des și mai stăruitor

[1] K. Marx — Fr. Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L., 1957, p. 33.

[2] V. F. Asmus, *Immanuel Kant*, Izdatelstvo „Nauka", Moskva, 1973, p. 1.

[3] H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 49.

gîndirea se ocupă cu ele : *cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine*"...[4]

Într-adevăr, „cerul înstelat" și „legea morală" sînt pentru Kant nu numai obiect de admirație, ci și domenii fundamentale ale reflecției. Autor al unei serioase opere științifice, prin care a contribuit la eliberarea științei de interpretările scolastice și teologice, și a înscris totodată o pagină memorabilă în formarea concepției moderne despre univers, Kant rămîne însă în principal întemeietorul criticismului, prin care inaugurează o nouă direcție și un nou stil în gîndirea modernă și dă totodată expresie sistematică procesului de autonomizare a valorilor început încă în epoca Renașterii și a Reformei.

2. Criticismul reprezintă o tendință mai largă în istoria modernă spre delimitare, întemeiere și autonomie, spre afirmarea și justificarea raționalității și a personalității. „Un element de discernămînt, de «critică» — scrie Mircea Florian — este de la început constitutiv spiritului nou. Elementul critic este condiționat de o conștiință istorică tot mai pătrunzătoare, de trăirea contrastului dintre cele vechi și cele noi, dintre *via antiqua* și *via moderna*, cum se spunea chiar în răstimpul de agonie al culturii medievale" [5].

Dincolo de aceasta, *criticismul este kantian* și el desemnează orientarea inaugurată de Kant în filozofie, orientare după care „critica rațiunii" (de fapt, analiza valorii și a limitelor funcțiilor cognitive, analiză realizată într-o întemeiere a teoriei cunoașterii ca disciplină filozofică autonomă) este condiția *sine qua non* a „metafizicii" (a filozofiei) și a oricărei cercetări filozofice constructive. Kant împărtășea parțial entuziasmul și, implicit, limitele „luminilor". *„Sapere aude !* Îndrăznește să te folosești de inteligența ta

[4] Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, Edit. științifică, București, 1972, p. 252. Textul, devenit memorabil și prin faptul că a fost încrustat pe piatra funerară a ceea ce s-a numit „Stoa Kantiana", merită să fie reținut, credem, și în limba în care a scris Kant : „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Erfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt : *der bestimte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir*"... (*Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von J. Kopper, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1973, p. 253).

[5] M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filozofiei moderne*, București, Societatea română de filozofie, 1938, p. 3.

proprie ! — scria Kant în 1784 — aceasta este deci lozinca luminării" [6].

Prin aceasta, însăși „Critica rațiunii" rămîne în principiu „în limitele iluminismului filozofic, numai că vrea să se apere de nebunia unui intelect ce întîrzie să se privească în finitudinea sa" [7]. Procedeul kantian ridică astfel iluminismul la o conștiință critică, dînd expresie aspirațiilor umaniste spre aflarea raționalității lumii noi care se plămădea, spre instituirea unei noi table de valori, eliberată de primatul religiozității și deschisă spre afirmarea autonomiei și libertății umane.

Neîndoielnic, Kant se atașează prin aceasta de pleiada de gînditori despre care Engels spunea că „s-au manifestat ei înșiși în modul cel mai revoluționar. Ei nu recunoșteau nici un fel de autoritate exterioară. Religia, concepția despre natură, societate, orînduirea de stat, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici ; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe la existență. Rațiunea devenise unica măsură a tot ce există" [8]. Kant însuși scria : „Secolul nostru este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sanctitatea ei, și legislația, prin maiestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public" [9].

Prin *Critica rațiunii pure* (1781) — scria Kant — înțelegem „nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de orice experiență,* prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea

[6] Im. Kant, *Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung,* în : *Kleine philsopsche Schriften,* Reclam, Leipzig, f.d., p. 203. Textul kantian, devenit celebru, este următorul : *„Sapere aude !* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen ! ist also der Wahlspruch der Aufklärung".

[7] G. Funke, *Kant Stichwort für unsere Ausgabe : Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren,* în : *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses.* 6.—10. April, 1974, Teil III : *Vorträge,* Walter Gruyter, Berlin-New York, 1975, p. 18.

[8] K. Marx — Fr. Engels, *Opere,* vol. 20, București, Edit. politică, 1965, p. 18.

[9] Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Edit. științifică, 1969, p. 13.

atît a izvoarelor cît şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însă din principii" [10].

Sarcina *Criticii* stă în încercarea „de a schimba metoda de pînă acum a metafizicii", de a efectua „o revoluţie totală", după exemplul geometrilor şi al fizicienilor : *Critica* este „un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinţei însăşi", căreia îi circumscrie totuşi întregul ei contur, capacităţile, limitele şi modurile de a-şi pune probleme [11].

Elaborarea *Criticii* presupune însă o amplă sinteză, în urma căreia opera kantiană, prin puterea ei de concentrare şi armonizare se înfăţişează ca „un microcosmos filozofic", ca „un breviar al gîndirii moderne" [12]. Noua metodă se propune printr-o profundă redimensionare a termenului de *transcendental,* care, la Kant, nu se confundă cu *a priori* (universalitatea şi necesitatea judecăţilor ştiinţei, justificată prin „raţiunea pură", independent de experienţă), ci este însăşi *condiţia posibilităţii* oricărei cunoştinţe a priori — (adică universale şi necesare). „Numesc *transcendentală* — scria Kant — orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucît acesta este

[10] *Ibidem.* Şi... à propos de data apariţiei *Criticii raţiunii pure,* un eveniment memorabil în istoria lumii : „*Critica* — preciza *Kuno Fischer* (celebru istoric al filozofiei, autorul unei ample monografii „Kant", publicată în 1860, reeditată după aceea de mai multe ori şi tradusă în multe limbi) „a apărut în plină vară (im Hochsommer) a anului 1781... Din scrisorile pe care în acele zile J. G. Hamann le-a adresat din Königsberg, pe de o parte lui Hartknoch (editorul *Criticii — n.n.)* pe de altă parte lui Herder, rezultă că el (Hamann), căruia i-au fost trimise paginile în acelaşi timp ca şi lui Kant, le-a putut citi abia în ultimele săptămîni ale lunii iunie şi abia patru săptămîni mai tîrziu a primit cadou de la autor un exemplar complet" *(Die hundertjahrige Gedächtnissfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft,* 1881, text în : Kuno Fischer, *Philosophische Schriften,* 3.Bd., Aufl., Heidelberg, 1892, p. 293—316, reluat în volumul : *Immanuel Kant zu ehren,* hrsg. von J. Kopper und R. Malter, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, p. 123—147. Textul citat se află la p. 123). *Kant însuşi* scria : „această operă a fost gîndită pe larg de-a lungul mai multor ani, însă în forma actuală dată tiparului — numai în scurt timp" (*An Johann Erich Biester,* Königsberg, den 8. Juni 1781, în : Immanuel Kant, *Briefwechsel,* Auswahl von O. Schöndörffer, mit einer Einleitung von R. Malter und J. Kopper, F. Meiner, Hamburg, 1972, p. 199), de unde rezultă că, la începutul lunii iunie 1781, lucrarea se afla deja sub tipar.

[11] Im. Kant, *Critica,* p. 26—27.

[12] M. Florian, *op. cit.,* p. 3.

posibil a priori. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filozofie transcendentală*" [13].

Prin aceasta, Kant se ridică de la *punctul de vedere psihologic* al lui D. Hume la *punctul de vedere logic,* pentru prima dată în istoria gîndirii umane punînd problema fundamentelor valabilității și, implicit, ale cunoștinței. „Transcendentalul" la Kant are astfel autonomie în raport cu empiricul și psihologicul, în raport cu onticul („transcendentul") chiar. „El determină a priori forma, structura necesară, logică a obiectului și obiectivitatea cunoștinței", „ceea ce este evident din însești sarcinile pe care le pune *Critica :* căutarea, expunerea și deducția factorilor transcendentali, care constituie ansamblul condițiilor posibilității științei" [14].

Kant elaborează totodată *o întemeiere gneoseologică a logicii,* iar prin ideea sintezei a priori inițiază o viziune constructivistă asupra cunoașterii, anunțînd astfel contururile viitoare ale epistemologiei și teoriei științei. Așa cum preciza Riehl, „critica cunoașterii devine teoria cunoașterii, fundamentarea științei" ; meritul criticismului este de a fi demonstrat „ce să fie propriu-zis și ce înseamnă filozofia, precum și ce menire teoretică i-a mai rămas acesteia și în epoca **științelor pozitive**" [15].

3. Mai mult, argumentînd autonomia „metafizicii" (filozofiei) în raport cu știința, morala, religia, arta etc., criticismul kantian se impune ca modalitate sistematică fundamentală de exprimare a procesului autonomizării valorilor în cultura modernă.

Kant apare astfel ca primul mare gînditor care a pus bazele teoretice ale problematicii moderne a filozofiei culturii. Gîndirea sa „critică" — preciza H. Rickert —, care deosebește, delimitează și întemeiază, a sesizat acțiunea principiului autonomizării și diferențierii în cultură ; filozofia lui Kant este, de aceea, „expresia teoretică a culturii moderne", iar ilustrul gînditor — „un filozof al culturii moderne" [16].

Ideea criticismului ca modalitate generală de concepere și cuprindere a experiențelor umane, a cunoașterii și acțiunii depășește

[13] Im. Kant, *op. cit.*, p. 59.

[14] Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, București, Edit. științifică, 1968, p. 46—47.

[15] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und Kritik*, Band I, 3. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1924, p. 1, 5.

[16] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 141, 146, 147.

astfel interpretările gnoseologizante şi angajează opera critică pe direcţia constituirii unei filozofii moderne a istoriei şi a culturii.

Pe aceste temeiuri, desigur, s-a putut considera că, „rezultatul filozofiei critice îl constituie o viziune despre lume şi viaţă pe deplin fundamentată : o nouă metodă în cunoaşterea lumii, o ancorare a acţionării în concepţia etică şi un nou fel de a înţelege arta, şi lumea“ [17]. Căci filozofia critică „constituie începutul unei noi epoci a formelor spirituale, morale şi estetice ale vieţii, începutul unei epoci în care noi ne aflăm încă şi a cărei continuare, prin propria acţiune şi creaţie şi prin conştiinţa de sine *(Selbstbesinnung)*, rămîne sarcina noastră şi în spirit kantian“ [18].

Pe aceste temeiuri, se pare, au apărut şi interpretările mai recente [19] asupra „unităţii dintre cunoaştere şi acţiune“ în criticism. Oricum, ideea unui Kant — filozof al acţiunii, prezentă în „Kant-forschung“ astăzi, se conjugă foarte bine cu ideea unui Kant-filozof al culturii moderne, subliniind şi mai mult unitatea şi actualitatea criticismului.

De fapt, transcendentalismul kantian justifică ideea că „noutatea operei kantiene s-a dovedit solidară cu unele aspecte ale lumii noi de după ea sau chiar din zilele noastre“ ; căci „lumea transcendentalului, ca una a lui *cum e cu putinţă ceva* (subl. ns.)... îţi dă sentimentul că eşti mutat din ordinea reală într-una a Facerii, în care tocmai spre a înţelege cum se fac lucrurile trebuie să asişti la dezarticularea lor. Toată viziunea lui Kant — solidară cu cea a omului modern — este una de laborator“ [20].

[17] Th. Valentiner, *Kant und seine Lehre*, 4. Aufl., Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1960, p. 101.

[18] *Ibidem*, Aceasta „nu înseamnă însă un sfîrşit, ci numai o încheiere a unei perioade filozofice“, deoarece „doctrina critică conţine valori durabile“, „poartă în sine germenul temelor ştiinţifice şi filozofice ale realităţii propriei noastre epoci“ *(Ibidem)*.

Iată, într-o altă formulare, ideea lui H. Birault : „la început a fost Kant şi, într-un anumit fel, totul a început cu Kant“...

[19] Vezi : G. Prauss, *Einleitung* la vol. : *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss, Kiepenhauer & Witsch, Köln, 1973 ; Fr. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin — New York, 1978.

[20] C. Noica, *Introducere la :* M. Eminescu, *Lecturi kantiene*, Edit. Univers, Bucureşti, 1975, p. VI, VII. Autorul pune în lumină ideea că, traducînd din *Critica raţiunii pure*, Eminescu a avut conştiinţa noutăţii criticismului, a ceea ce s-ar numi „mutarea în lumea temeiurilor“ (*Ibidem*, p. VII), „stră-

4. Nota revoluționară atribuită criticismului este, în mare măsură, justificată. „Chiar dacă orice idee din sistemul lui Kant s-ar dovedi neîntemeiată — preciza N. Bagdasar —, semnificarea teoretică n-ar fi totuși distrusă, căci ar rămîne din el spiritul lui, cu adevărat original și fecund. Și în orice caz ar rămîne metoda filozofică descoperită de Kant“ [21].

Criticismul kantian se impune, în linii mari, prin următoarele contribuții: (1) conștientizarea limitelor de valabilitate ale modelelor metodologice elaborate de predecesorii săi empiriști și raționaliști și propunerea noii metode „critice“, care deschide calea spre dialectică și spre înțelegerea teoriei cunoașterii și a filozofiei însăși ca discipline autonome; (2) distincția riguroasă între logic și psihologic și, ca urmare, surprinderea caracterului procesual și a autoactivității gîndirii în cunoaștere (și aci: distincția între forma subiectivă și conținutul obiectiv al cunoștinței; distincția de esență între senzorial și logic și între logic-formal și logic-dialectic; înțelegerea categoriilor, și a cunoștinței veritabile însăși, ca sinteză, ceea ce explică și valabilitatea și progresul cunoștinței; sesizarea contradicțiilor ca necesare în procesul gîndirii și al cunoașterii); (3) distincția între logic-gnoseologic și ontologic (între ordinea logică a cunoașterii și ordinea existenței) și respingerea ontologiilor teleologico-scolastice ale raționalismului, critica „argumentului ontologic“ — precum și a întemeierii metafizice substanțialiste a logicii, și, ca urmare, ideea de întemeiere gnoseologică a logicii, idee ce a condus la o înțelegere dialectică a logicii și a raporturilor dintre logică, metodologie și teoria cunoașterii; (4) disoluția universului intelectualist al valorilor, prin statuarea, alături de *valorile teoretice* (ale logicii, științei și filozofiei), *a valorilor acțiunii* și *valorilor creației*, (în special valorile estetice), prin aceasta Kant depășind mărginirea intelectualistă a gîndirii „luminilor“ și trecînd la o tratare sistematică a principalelor domenii ale culturii,

mutarea aceasta a lucrurilor într-una a a priori-ului — care nu este altceva decît conținutul lui «dincoace», al transcendentalului“, nu a ceea ce „e dincolo de lucruri, transcendentul“ (*Ibidem*, p. VII, VI).

[21] N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, ediția a II-a, București, Casa Școalelor, 1944, p. 168. În studiul introductiv la traducerea *Criticii rațiunii pure*, ilustrul profesor observa, pe bună dreptate, că „valoarea unui sistem filozofic nu constă numai în problemele pe care le-a pus în soluțiile originale pe care le-a dat, ci și în capacitatea lui de a fructifica gîndirea

după cerința multilateralității, caracteristică spiritului dialectic; (5) statuarea unei exigențe teoretice, a examenului critic, al discernerii și aprecierii valorilor, care rămîne o permanență a spiritului filozofic, în orice stadiu al diferențierii și integrării în știință și în cultură în genere.

5. După toate acestea, putem afirma că, în măsura în care îi este constitutivă *ideea critică, criticismul kantian* rămîne una dintre valorile teoretice durabile ale culturii moderne.

Fără a exagera importanța perspectivei „critice" în filozofie, nu putem astfel să nu semnalăm nu numai ampla și diversa ei influență asupra gîndirii contemporane, ci și faptul că ea a ghidat, în mare măsură, atît procesul modern de autonomizare a filozofiei, cît și pe cel de constituire a unor discipline ca teoria cunoașterii, epistemologia, axiologia, filozofia istoriei, filozofia culturii, filozofia limbajului, antropologia filozofică, filozofia acțiunii ș.a.

Prin toate acestea, dincolo de semnificațiile ei istorice și de neîmplinirile ei în arhitectonica sistemului kantian, ideea critică continuă să îndeplinească o funcție teoretică constructivă, inserînd astfel opera lui Kant în regnul valorilor perene ale culturii universale.

ulterioară" ; în acest sens, *Critica rațiunii pure* rămîne „un moment culminant nu numai al filozofiei germane, dar și al celei universale" (N. Bagdasar, *Studiu introductiv* la Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. XCVIII, LXVIII.

I. FILOZOFIA CRITICĂ ŞI TEORIA ŞTIINŢEI

CONSIDERAŢII ASUPRA FILOZOFIEI NATURII LA KANT

OCTAV ONICESCU

În galeria elevilor care constituie clasa de filozofie occidentală a maestrului Bertrand Russell, Kant era desigur considerat ca un băiat bun, poate chiar foarte bun.

Chiar din primele rînduri ale paginilor în care Russell expune filozofia kantiană în volumul al patrulea al *Istoriei filozofiei occidentale,* el declară următoarele : „Immanuel Kant este considerat în genere cel mai mare dintre filozofii moderni. Nu pot fi de acord cu această apreciere, dar ar fi neserios să nu recunoaştem marea sa importanţă".

Cîteva noi accente nu întîrzie să întărească pe cele formulate mai sus. „Hume", spune Russell, cu critica sa a conceptului de cauzalitate l-a trezit din «somnul dogmatic», cum mărturiseşte Kant însuşi, dar această deşteptare a fost temporară. Repede Kant a descoperit un alt somnifer care i-a permis să readoarmă".

Aceste prealabile aprecieri priveau, desigur, pe filozoful cunoaşterii căruia Russell nu-i putea ierta afirmarea, într-un fel cu pretenţia aparentă chiar de demonstrare, a preeminenţei matematicii asupra logicii, condamnînd astfel, cu mai bine de un secol înainte, sforţările sale de a deduce matematica din logică.

Dar atunci cînd în manifestări îi este asemenea, nu lipseşte o recunoaştere aproape caldă. Filozofia sa, spunea Russell, va lăsa loc unui apel la inimă, împotriva argumentărilor reci ale raţiunii teoretice. Principiul său că fiece om trebuie să fie considerat ca scop în sine, este o formă a doctrinei drepturilor omului. Dragostea sa de libertate e demonstrată de afirmaţia kantiană „nu este nimic mai teribil decît faptul că acţiunile unui om trebuie să fie supuse voinţei unui altuia".

După ce mi-am făcut o datorie să prezint chiar prin intermediul lui Bertrand Russell acest aspect adînc uman al gîndirii lui

Kant, trecem repede la tema ce formează direct obiectul expunerii mele.

Interesul gînditorului de la Königsberg pentru filozofia naturii avea mai multe rădăcini. Mai întîi tradiția ilustrată de marii filozofi moderni cu Descartes și Leibniz și urmînd înapoi pînă la Aristotel, cărora niciuna dintre problemele științelor naturii nu le era străină, întrucît erau probleme ale cunoașterii, și prin aceasta și ale filozofiei.

Secolul care trebuia să poarte și numele lui Kant, era în plin încă secolul lui Newton, care cu ale sale *Principii matematice ale filozofiei naturale,* sprijinite pe întreaga sa operă matematică și fizică, reușise a da științei autonomia definitivă față de filozofie.

Kant vedea în opera lui Newton un model pentru gîndirea aplecată asupra fenomenelor naturii și își va asuma sarcina de a erija un model tot atît de valabil pentru gîndirea aplecată asupra fenomenelor gîndirii, sau cel puțin de a lămuri critic condițiile în care procesele gîndirii se desfășoară în contact cu lumea, acționează asupra ei și asupra lor înșile. În vederea acestui scop va practica și în mod direct modelul newtonian, aplicîndu-l studiului unor fenomene ale naturii care i se vor părea de un interes deosebit.

Examinat mai de aproape, acest model are și o structură matematică coerentă și unitară cel puțin în ce privește fenomenele mecanice. Dar fenomenele pe care le abordează Kant nu pot merge, deși conduse cu aceeași disciplină de gîndire care călăuzea pe Newton, decît pînă la pragul matematicii, pentru că, pe de o parte, problemele ce le ridicau erau prea vaste pentru o tratare matematică la acea epocă și, mai ales, priveau condiții și forme de geneză care nici azi nu sînt susceptibile de o satisfăcătoare interpretare matematică.

Nu voi vorbi aici despre cuprinsul teoriei lui Kant asupra genezei Universului, datată 1755, adică 15 ani înainte de *Disertația* sa din 1770 cu care va inaugura perioada efectiv filozofică a activităților sale. Ea este expusă în cartea *Istoria generală a Naturii și Teoria cerului tratată în spiritul științei lui Newton.* Kant înfățișează în ea mai întîi conceptele cele mai importante ale științei despre Univers a lui Newton, necesare pentru înțelegerea teoriilor ce urmează — cum spune Kant însuși. Aceste noțiuni sînt cea de forță, în general, cu principiul egalității între acțiune și reacțiune, de gravitate, și legile mișcării planetelor. E foarte curios faptul că nu vorbește încă nimic despre principiul inerției.

Deosebit de interesantă e grija cu care ține să precizeze noțiunea de sistem *(Systematischer Veranfassung)* aplicată deopotrivă sistemului solar constituit „untern der Fixsternen" (sub stelele fixe) și mulțimii altor *sisteme* de stele fixe, puse sub egida versurilor poetului englez Pope : „Priviți această imensă înlănțuire de minuni, ce reunește prin atracție reciprocă toate părțile acestei lumi și menține uriașul Tot".

Încercarea aceasta asupra constituției și originii (creației, *Ursprung*) a întregii construcții a Lumii *(Weltgebäude)* urmează de aproape ideile fundamentale ale lui Newton.

După ce în partea întîi tratează despre *sisteme* constituite de stelele fixe, deduse din fenomenele Căii lactee și dezvoltă concepția lui asupra sistemului constituit de întreaga creație, încheie cu presupunerea existenței dincolo de Saturn a mai multor planete, dedusă din legea după care scade excentricitatea lor odată cu distanța.

Din partea a doua care expune cu argumente cunoscuta teorie ce-i poartă numele, voi cita doar capitolul al VII-lea care, în afară de teoria generală și istoria Soarelui, cuprinde considerații ce ne recheamă în minte multe dintre ideile agitate de cosmologii cei mai actuali. „Despre creația în întregul ei cuprins, atît spațial cît și temporal". Dar mai cu seamă : „Continuarea succesivă a creației în *(aller Undenlichkeit)* spațiu și timp prin neîncetata formare de noi lumi". Și mai departe, considerații asupra Haosului Naturii încă neorganizată *(Ungebildete Natur)* și mai ales : convenienta *(Wohlanständigkeit)* ideii despre cădere *(Verfall und Untergang)* și apoi refacerea *(Wiedererneuering)* lumii organizate *(Weltbau)*. Principiul entropic, formalizat mai tîrziu și astăzi rămas din nou în umbră, este aici abordat în aspectele sale fenomenologice.

Nu vom uita partea a treia din această carte care cuprinde „O comparație între locuitorii lumilor stelare". Nu trebuie uitat acest final al lucrării de tinerețe a lui Kant pentru că este caracteristic pentru direcția viitoare a preocupărilor sale mai întîi în domeniul filozofiei naturii, iar mai la urmă în cercetarea filozofică propriu-zisă : obiectul central va fi totdeauna omul cu gîndirea lui.

Această preocupare era evidentă chiar din cea dintîi mai importantă scriere a lui Kant : ***Gînduri privind adevărata verificare a forței vii și examenul demonstrațiilor care au servit lui Leibniz și altor mecanicieni în respectiva dispută, împreună cu alte remarcabile considerații relative în special la forța corpurilor.***

Vorbind despre faptul că fiece corp al experienței noastre este animat de o forță, pe care preferă să o numească forță activă *(wirkende Kraft)*, care explică mișcarea, nu se refuză *problemei mișcărilor corpului uman determinate de acțiunea voinței respective* și, după imaginea acestui sistem oarecum *autonom*, alunecă ușor, într-un întreg paragraf, spre posibilitatea existenței mai multor lumi fără interacțiune între ele.

Nu intrăm în fondul dezbaterii acestei probleme care opusese atîta vreme *forța vie* a lui Leibniz, *cantității de mișcare* promovată de Descartes. Trebuie să recunoaștem că filozoful nostru a discutat mai cu seamă argumentele ce priveau numai pe cea dintîi cu un simț mecanic deosebit de bine orientat, probabil de studiul operei lui Newton ce va fi inițiat, dar desigur încă nu complet asimilat, la acea epocă. (Cartea a fost dată la tipar în 1746). Diferențierea între forța propriu-zisă, în înțelesul newtonian, lucrul mecanic și energie, în cadrul cărora se va încorpora forța vie, și impulsul cartezian se vor clarifica prin înțelegerea efectivă de mult mai tîrziu a mecanicii newtoniene, care va arăta limpede (prin expresiile lor matematice) diferența de structură dimensională, pe care nici gînditorul nostru nu o putea încă pătrunde.

În 1754, în cadrul pregătirii lucrării mai mari, pomenită la începutul acestei expuneri, Kant examinează, sub impulsul *interesului său pentru timpul viu*, nu numai acela al mișcărilor mecanice, ci acela al transformărilor vieții, examinează, spun, problema *vieții Pămîntului* sub titlul : *Problema dacă Pămîntul îmbătrînește.* Nu va fi vorba în examenul acestei probleme de efectul unor împrejurări eventuale, cum spune el, ca întîlnirea cu o cometă, de care se vorbea mult în epoca sa, sau de efectele cutremurelor (subiect pe care-l va trata separat într-o publicație din 1756), ci de declinul vieții planetei noastre ca al oricărei alta, datorită condițiilor inerente mișcărilor sale de-a lungul mileniilor, precum și a structurii sale interne, stăpînită de o dinamică foarte activă, dar lucrînd pe perioade imense.

Și problema focului, a arderii, a făcut într-o lucrare din 1755 obiectul preocupărilor sale sistematice, dar premisele exacte pentru o teorie valabilă îi lipseau. Newtonul fenomenelor de ardere nu apăruse încă. Materia ce constituie substratul căldurii *(Wärmesstoff)* era pentru Kant eterul *(Lichtstoff)* sub presiunea exercitată la suprafață sau în interiorul corpurilor.

Nu intenționez mai departe decît să enumăr succesiunea preocupărilor științifice ale lui Kant, aș zice de ordin secundar. Este, mi se pare, mai bine să le considerăm ca un cadru util liniei sale de gîndire care căuta, încontinuu, un sprijin în știință, în metodele și în elaborările sale ca un exercițiu de antrenament al bunei gîndiri ce-i va fi necesară în realizările pentru care se pregătește desigur, încă inconsciu de marea sa misiune.

În 1756 dă o teorie a vînturilor, o alta asupra deosebirii dintre structura corpului uman de acelea ale animalelor (1771), o scriere asupra influenței lunii asupra vremii (1794), alta asupra vulcanilor din lună descoperiți de astronomul Herschel.

Am trecut, fără să o citez, peste o lucrare din 1758 intitulată *Mișcare și repaus*, în care examinează, de fapt, ceea ce el numește forța de inerție care se manifestă în ciocniri, în întreruperi bruște ale mișcării sau ale stării de repaus.

Am trecut, de asemenea, peste o altă lucrare din aceeași epocă avînd ca obiect existența și ființa monadelor care pot fi și atomii fizicii care începea să se organizeze, dar poate fi și eterul care nu este constituit dintr-o multiplicitate de părți. Titlul este curios : *Partea întîi a Monadologiei fizice în care se arată că ființa monadelor fizice se acordă cu Geometria ;* dar ceea ce este mai curios este că această lucrare făcută „more geometrico" ca și Etica lui Spinoza, este considerată ca o dovadă a coincidenței dintre Geometrie și Metafizică în aplicarea lor la Filozofia naturii. Mi se pare că data lucrării marchează divorțul categoric între filozofia de stil vechi cu Metafizica ei pur raționalistă, și aceea care va urma cu sprijinul științei în genere și al matematicii în special.

Ea anunță foarte sugestiv și cartea de ținută modernă adînc pătrunsă de știința epocii, în special de aceea a lui Newton, și care va apărea la Riga în 1786, deci după apariția în 1781 a *Criticii rațiunii pure*, cu titlul : *Fundamentele Metafizice ale Științei Naturii (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft).*

Dacă am avea libertatea de a actualiza titlurile am putea-o intitula foarte bine „Principiile Științelor Naturii", cuvîntul metafizic neavînd nici o altă semnificație decît Principiile. Rămîne doar să se dea principiilor de care este vorba caracterul *a priori* care revine după Kant unora dintre elementele constitutive respective.

Principiile de care este vorba sînt cele ale teoriei generale a mișcării și cele ale mecanicii corpurilor naturale orînduite după diversele despărțiri, care azi se numesc cinematică, statică și dina-

mică. Cea mai personală parte a acestei cărți este desigur constituită de ultimul capitol, intitulat „Fenomenologie". În el se arată, cu o argumentație ținută strîns în limitele științei newtoniene că mișcările ca și repausul *(Bewegung und Ruhe)* pot fi numai relative și în nici un fel absolute, că adică materia nu poate fi gîndită în mișcare decît față de altă materie și nicidecum în relație cu un spațiu gol fără materie. O mișcare absolută nu poate fi gîndită ; nici măcar acea mișcare rectilinie și uniformă a Universului în întregul său, căci într-o atare gîndire trebuie să fie raportată la altceva decît la el însuși.

Ultimele argumente sînt pentru a proba lipsa de înțeles a conceptului de spațiu gol către care ne mînă dorința de a înțelege spațiul absolut așezat de Newton la baza mecanicii sale.

În prezenta scurtă expunere, în care nu pot fixa decît rapid unele dintre pozițiile lui Kant, nu fac decît istorie. Nici Kant nu are nevoie să-i justificăm noi pozițiile, nici noi înșine n-avem nevoie să le justificăm pe ale noastre cînd vorbim istoric despre opera lui.

În acest spirit ar trebui să consacrăm partea a doua a acestui discurs celor două teme care figurează în opera kantiană .Prima, sub titlul „Cum este posibilă natura însăși" din prolegomenul „Gîndire și experiență" și a doua, „Cum este posibilă matematica", al cărei răspuns e de căutat în „Estetica transcendentală".

Un început de răspuns la amîndouă aceste teme care se pot, nu fără oarecare precauție, reuni într-una singură „Cum este posibilă știința", se găsește în *Disertația* din 1770 cu titlul *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile,* în care se precizează poziția kantiană față de cele două condiții esențiale ale lumii fenomenelor : *timpul* și *spațiul. Timpul* nu este ceva obiectiv și real, nici substanță, nici accident, nici relație, ci o condiție necesară minții omenești ce-și coordonează printr-o lege sigură toate lucrurile sensibile, este deci o *intuiție pură.* Este întîiul principiu al lumii sensibile.

Conceptul de *spațiu* este o reprezentare particulară, îmbrățișînd toate lucrurile *în sine,* iar nicidecum o noțiune abstractă și comună cuprinzînd toate *sub sine.* Este și el, prin urmare, pentru Kant o intuiție pură.

Odată acest cadru condițional precizat, să revenim foarte scurt la răspunsul lui Kant la problema „Cum este posibilă natura însăși".

În primul rînd, spune filozoful nostru, cum este posibilă natura în înțelesul material, adică după intuiție, întrucît este un complex de fenomene și este constituită din spațiu și timp și din ceea ce le umple pe amîndouă, adică de obiectele senzației ? Prin mijlocirea sensibilității noastre, este răspunsul său.

Cum este apoi posibilă natura cu semnificațiile ei formale, întrucît este complexul regulilor pe care le ascultă toate fenomenele ce trebuie gîndite în conexiune cu o experiență. Răspunsul kantian : ea este posibilă prin intermediul proprietăților intelectului nostru, după care toate reprezentările sensibilității sînt raportate unei conștiințe care coordonează gîndirea noastră și implicit experiența.

Cred că va fi încă mai clară prezentarea acestor gînduri ale filozofului cu prilejul ultimei probleme ce vom relata aici privitoare la ființa matematicii în comparație, așa cum vrea Kant, cu științele propriu-zise ale naturii, sau cu metafizica.

Și voi prezenta caracterizările sale în ordinea ce mi se pare cea mai pregnantă. Matematica singură dintre toate științele are axiome, adică principii sintetice *a priori*, pentru că ea singură poate, atunci cînd își construiește un obiect, să lege de la început predicatele în intuiția acelui obiect.

Nici filozofia, nici științele propriu-zise ale naturii nu pot avea axiome. Matematica singură posedă, în constituția ei, *definiții*, căci ea își creează singură obiectele prin sinteze arbitrare, ceea ce face că definițiile sale sînt indiscutabile și nu pot fi greșite.

Dimpotrivă, *nu putem defini a priori* obiectele empirice și nici conceptele *a priori ;* nu putem decît să le descriem și această descriere este totdeauna discutabilă pentrucă se poate să nu fi epuizat obiectul sau conceptul dat în prealabil.

Matematica singură are demonstrații propriu-zise, căci nu putem numi demonstrație decît o probă apodictică întrucît este intuitivă. Filozofia (și nici științele propriu-zise ale naturii) nu poate efectua demonstrații cu conceptele sale pentrucă îi lipsește certitudinea intuitivă, spune Kant.

Cu aceste idei se afirmă o poziție care face imposibilă, în lumina gîndirii kantiene, reducerea filozofiei și a științelor naturii la matematică dar și a acesteia la logică cum ar fi voit Leibniz și unii matematicieni ai secolului nostru, între care Bertrand Russell.

Pentru Kant, „matematica ne oferă exemplul cel mai strălucit al unei rațiuni pure care reușește să se extindă prin ea însăși, fără ajutorul experienței", afară doar, adăugăm noi, dacă nu consi-

derăm experienţa mintală, raţională, care duce la construcţia matematicii tot ca o experienţă, aceea a omului gînditor.

Matematica este cunoaşterea raţională prin construcţie de concepte, spune el, şi adaugă : Ce înseamnă a construi un concept ?... este a utiliza intuiţia *a priori* care îi corespunde. Ea nu este posibilă decît dacă sîntem capabili de aceste intuiţii *a priori*. Ele ne sînt înlesnite de cele două forme *a priori* ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul. Aceasta înseamnă că matematica este posibilă odată ce aceste forme ale sensibilităţii acţionează efectiv.

Prin aceasta, spune Kant, se găsesc determinate totodată obiectul matematicii şi cîmpul de extindere al metodei. Obiectul nu poate fi decît „mărimea", căci singur conceptul de mărime se lasă construit, spaţiul şi timpul fiind singurele mărimi originare. Şi mai departe, matematica nu poate avea ca obiect intuiţiile empirice sau calităţile sensibile, ci numai conceptele ce se pot construi, figuri, durate, numere. Numerele, rezultate din sinteza asupra unui obiect în spaţiu şi timp (probabil număr ordinal şi cardinal în acelaşi timp).

Ceea ce deosebeşte esenţial matematica de celelalte ştiinţe este metoda, căci metoda generează obiectele tuturor. Prin aceasta se explică faptul că judecăţile matematice pot fi în acelaşi timp sintetice (ca judecăţile empirice) şi *a priori* (ca judecăţile analitice). Ele sînt sintetice pentru că se sprijină pe o sinteză efectuată în intuiţie şi *a priori* ca această intuiţie.

Kant s-a arătat, mai cu seamă în prima perioadă a activităţii sale, un adînc cunoscător şi chiar practicant al ştiinţelor naturii. Dar niciodată nu a lăsat să se vadă decît o mare preţuire pentru matematică, fie ea consacrată numerelor pure, fie figurilor geometrice. Reuşita lor interpretativă, în opera newtoniană, pe care Kant o lua ca model al ştiinţelor naturii, este şi azi un îndemn activ către cercetătorii care vor să aprofundeze din acest punct de vedere gîndirea filozofică a lui Kant, la o revizuire mai adîncită a opiniilor curente, actuale, asupra acestei opere care ni se pare a fi, în întregimea ei, aceea a unui naturalist, aplecat asupra gîndirii ca fenomen al naturii şi nu ca epifenomen.

IDEALISMUL TRANSCENDENTAL ŞI CAUZALITATEA

PETRE BOTEZATU

Analiza critică a procesului cunoaşterii ştiinţifice l-a condus pe Kant la o investigaţie atotcuprinzătoare a relaţiei cauzale. Succesul acestei cercetări ni se relevează dacă ne gîndim că şi noi dacă procedăm la dezvăluirea aspectelor multilaterale ale cauzalităţii, *înarmaţi cu metoda semantică, ajungem la aceleaşi rezultate. Kant a dezvăluit triplul aspect al cauzalităţii,* ceea ce corespunde exact celor trei forme de existenţă pe care le distinge : *sintaxa, semantica şi pragmatica.*

Analitica transcendentală descompune această sinteză uriaşă, care este actul cunoaşterii, în diverse sinteze subordonate şi elementele lor. Am fi ispitiţi să vorbim în acest caz de sinteze succesive operînd între eul transcendental şi obiectul transcendent, dacă termenul „succesiv" n-ar fi cu totul impropriu în acest context, sinteza desfăşurîndu-se într-un plan pur logic, extratemporal. Sinteza fundamentală este aceea dintre *forma a priori* şi *conţinutul a posteriori* ale actului de cunoaştere. Dar acest proces este mult prea complex pentru a putea fi epuizat de primul pas al analizei.

Din punctul de vedere al lui Kant, problema *Analiticii* se cere formulată astfel : cum se constituie „experienţa", cu alte cuvinte cum construieşte intelectul natura obiectivă din reprezentările lui subiective ? Redus la o analiză schematică, procesul de constituire a experienţei cuprinde următoarele momente : lucrul în sine impresionează („affiziert") simţurile — *sinteza transcendentă* — ; materialul este ordonat în formele sensibilităţii — *sinteză imanentă* — ; categoriile *a priori* organizează în totalităţi materialul intuit, cu ajutorul schemelor transcendentale şi conform principiilor *a priori* — *sinteza transcendentală.* În fond apar aici trei domenii deosebite, care deşi integrate în actul cunoaşterii, se cuvine să fie separate pentru uşurinţa analizei : *zona transcendentului,* a lucrului în sine incognoscibil, *zona imanentă* a fenomenelor, a experienţei

constituite ca rezultat al procesului de cunoaştere şi *zona transcendentalului,* a formelor apriorice care fac posibilă experienţa.

În acest mod, economia idealismului transcendental a impus lui Kant îndatorirea de a concepe trei ipostaze ale cauzalităţii, corespunzătoare celor trei domenii incluse în procesul cunoaşterii. Apar astfel în sistemul kantian *cauzalitatea transcendentă* (numită de Kant şi „cauzalitate inteligibilă"), *cauzalitatea imanentă* (numită „empirică") şi *cauzalitatea transcendentală,* cauzalitatea-categorie, formă *a priori.*

Existenţa cea mai neobişnuită o deţine *transcendentalul,* creaţie specific kantiană. Contribuţia proprie a intelectului la actul cunoaşterii, reprezentată prin sistemul categoriilor, este constituită ca un domeniu oarecum autonom, deşi „ideile fără conţinut sînt goale". În acest caz Kant se referă la un stadiu al însuşi procesului de cunoaştere, întrucît acesta este posibil *a priori.* Desigur, conceptele pure ale intelectului nu pot avea nici o întrebuinţare în afara experienţei. Transcendentalul pur este infecund, separabil din actul complex şi real al cunoaşterii numai prin analiza logică. Kant s-a exprimat cît se poate de clar în această privinţă: „(...) categoriile pure, fără condiţiile formale ale sensibilităţii, au numai o semnificaţie transcendentală, dar nu au o folosire transcendentală, fiindcă o asemenea folosire este imposibilă în sine, întrucît sînt lipsite de toate condiţiile vreunei folosiri (în judecăţi), adică de condiţiile formale ale subordonării vreunui pretins obiect sub aceste concepte" [1].

Deşi posedă o semnificaţie transcendentală, categoriile nu pot fi definite. Kant remarcă situaţia aceasta curioasă, specifică doar categoriilor, şi o atribuie împrejurării că, privite ca forme pure, categoriile sînt golite de o serie de determinări rezultate din aplicarea lor la sensibilitate, astfel că ceea ce rămîne este numai funcţia logică a judecăţii în general. Definirea acestora din urmă ne-ar antrena într-un cerc, deoarece definiţia este ea însăşi o judecată, implicînd astfel însăşi această funcţie. Consideraţiile acestea, situate la sfîrşitul *Analiticii,* au dispărut din ediţia a doua a *Criticii.* Dealtfel, ele contraziceau un text de la începutul *Analiticii,* în care Kant se declara în stare să definească categoriile, dar amîna operaţia

[1] ***Kritik der reinen Vernunft,*** **ed. H. Renner, *Immanuel Kants Werke,* Berlin, vol. I, p. 188; *Critica raţiunii pure,* trad. N. Bagdasar, E. Moisuc, Bucureşti, 1969, p. 231.**

pentru mai tîrziu [2]. O notă, sacrificată şi ea în ediţia a doua odată cu fragmentul amintit, la care se şi referea, ne lămureşte. Definiţia imposibilă este cea *reală*, care nu se mulţumeşte să clarifice noţiunea, ci şi „realitatea ei obiectivă". Categoriile nu pot fi definite, atît timp cît ne menţinem în domeniul pur transcendental, izolat de sfera sensibilităţii. Rezultă din aceste consideraţii că definiţia categoriilor ca forme apriorice nu este totuşi imposibilă, cu condiţia să nu se piardă din vedere că ceea ce se defineşte este numai o formă pură, care de fapt nu există independent, numai o funcţiune logică, care condiţionează posibilitatea experienţei, dar despre a cărei încadrare în obiect şi valoare obiectivă nu se poate afirma nimic.

Modul de existenţă şi de definire ale entităţilor transcendentale indică un statut cu totul specific. Li se atribuie o existenţă pur logică, în afara spaţiului şi timpului, înaintea experienţei, ca o condiţie a posibilităţii experienţei. Acest „înainte", care nu este temporal, ci pur logic, denotă dificultatea de sudură a transcendentalului cu imanentul. Există deci în planul de idealitate al zonei transcendentale un *concept al cauzalităţii ca formă pură, detaşată în spaţiu şi timp.* Asistăm la o sublimare radicală, la o idealizare condusă foarte departe a noţiunii de cauzalitate.

Care este semnificaţia cauzalităţii transcendentale ? Sistemul categoriilor este determinat prin deducţia metafizică, subiectivă, a conceptelor. Formele pure ale intelectului sînt definite prin corespondenţa lor — atît de criticată — cu funcţiunile logice universale ale gîndirii, exprimate în clasificarea tradiţională a judecăţilor, sistematizată de Kant. Categoria cauzalităţii corespunde *judecăţii ipotetice* clasice : *dacă P, atunci Q.* Din perspectiva transcendentală, raportul cauzal se reduce la relaţia necesară dintre principiu şi consecinţă, cum am spune astăzi, dintre implicant şi implicat. Acest raport nu conţine nici o referire la spaţiu, timp şi substanţă. Din ceea ce noi considerăm în mod obişnuit drept producere a unui fenomen prin altul nu rămîne decît *condiţionarea logică* a unui termen printr-altul. Dealtfel, însuşi Kant, deşi în principiu evită să ofere definiţiile categoriilor, afirmă următoarele cu privire la cauzalitate : „În ce priveşte conceptul de cauză (dacă fac abstracţie

[2] *Ibid.*, ed. H. Renner, p. 81 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 112 : „Mă dispensez înadins de a da definiţiile acestor categorii în acest tratat, deşi sînt în posesia lor".

de timp, în care ceva succede unui altceva potrivit unei reguli), eu nu aș găsi în categoria pură nimic mai mult decît că este ceva din care se poate conchide existența unui altceva (...)" [3].

Cauzalitatea transcendentală exprimă numai *dependența necesară* dintre existente. Dar cel mai general concept care poate să reprezinte această relație abstractă este acela de *legitate.* Fraza trunchiată din citatul de mai sus continuă astfel : „(...) și nu numai că ar putea fi distinse între ele cauza și efectul ci, fiindcă această posibilitate de deducție cere îndată condiții despre care nu știu nimic, conceptul nu ar avea nici o determinare care să indice cum se aplică la un obiect oarecare". Cauzalitatea ca formă pură, purgată de orice element empiric, apare atît de săracă în conținutul ei, încît își pierde caracterul specific și se dizolvă în noțiunea generală de lege.

Dacă Im. Kant s-ar fi oprit cu analiza sa la această treaptă, am fi diagnosticat cunoscuta reducție idealistă a cauzalității la legitate. Dar pentru Kant aceasta constituie doar un moment pregătitor al analizei cauzalității. Un moment solemn al investigației teoretice, în care se construiește un *model logic al cauzalității* la treapta cea mai abstractă. Acest deziderat corespunde întru totul metodei moderne de investigație deductivă, care, într-un prim pas teoretic, procedează la alcătuirea unei forme abstracte, care să poată îmbrăca fenomenul respectiv. Acesta este *momentul construcției sintactice,* care are în vedere numai structura fenomenului cercetat și aceasta considerată cît se poate de schematic. Construcția sintactică nu se numește model (deși de fapt este un model), termenul fiind rezervat în logica modernă compartimentului semanticii, înțelegîndu-se că modelul presupune de la început referirea la obiecte. În cadrul sintaxei se construiesc *sisteme formale, calcule* sau *algebre.* Cu privire la cauzalitate s-au propus variate forme sintactice care să o reprezinte abstract : prin implicația logică (A. W. Burks), prin conjuncția logică (M. Bunge), prin operatori specifici speciali (R. Carnap, P. Suppes), unii autori operînd cu propoziții, alții cu evenimente. Astfel, P. Suppes construiește o *algebră cauzală,* în care un operator special enunță existența relației cauzale între evenimente [4]. Autorul face abstracție

[3] *Ibid.*, ed. H. Renner, p. 186 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 248.

[4] P. Suppes, *A probabilistic Theory of Causality,* Amsterdam, 1970, pp. 53—59 ; M. Bunge, *Conjonction, succession, détermination, causalité,* în

pentru moment de timp din intenţia simplificării situaţiei. Ne aflăm, ca şi în *Analitica transcendentală,* în afara timpului.

Constituirea *cauzalităţii empirice* ne introduce în *Analitica principiilor.* Formele gîndirii trebuie să colaboreze cu materialul senzorial pentru a se realiza sinteza fundamentală a cunoaşterii. Dar tocmai fiind că a stabilit de la început o separaţie netă între intelect şi sensibilitate, este dificil acum, pentru Kant, să le facă să colaboreze. Se simte necesitatea unui intermediar. Verigile care fac posibilă legătura între categorii şi intuiţii sînt schemele transcendentale, opera imaginaţiei. Acestea sînt *determinări a priori ale timpului,* intelectuale, cum sînt conceptele, şi totodată sensibile, ca intuiţiile.

S-a observat adesea tratamentul preferenţial de care se bucură timpul în *Analitică.* Kant justifică această preferinţă prin consideraţia că timpul, ca formă universală şi apriorică, este similar categoriilor, iar prin prezenţa sa în intuiţia diversului este omogen fenomenelor. Timpul este acela care permite lui Kant să treacă din domeniul logico-metafizic al transcendentalului în cîmpul logico-psihologic al cunoaşterii reale, menţinîndu-se totuşi într-un plan spiritual. Categoriile, care subzistau numai ca funcţiuni logice, se desfăşoară acum în timp, dobîndind în acest mod consistenţă reală şi existenţă empirică.

Schema cauzalităţii este *succesiunea diversului în timp,* întrucît este supusă unei reguli. Regula respectivă este *principiul din a doua analogie a experienţei :* „toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect" [5]. Diversul empiric ordonat în timp apare în percepţie totdeauna ca succesiune. Dar atunci cum vom distinge o succesiune de origine pur subiectivă de una obiectivă, cauzală ? Cum vom deosebi percepţia succesivă a părţilor unei case, de exemplu, de percepţia poziţiilor succesive ale unei corăbii care coboară pe rîu ?

Importanţa răspunsului pe care ni-l oferă Kant la această problemă hotărîtoare este capitală. „În exemplul precedent al unei

M. Bunge etc., *Les théories de la causalité,* Paris, 1971, pp. 112—132 ; R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik,* Wien, 1960, p. 211—213 ; G. H. v. Wright, *Causality and Determinism,* New York, London, 1974, pp. 28—31 ; S. Celmare, *Determinism şi cauzalitate,* Bucureşti, 1979, p. 97—107.

[5] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* ed. H. Renner, p. 149 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 208.

case, percepțiile mele în aprehensiune puteau să înceapă din vîrful ei și să sfîrșească la pămînt, dar ele puteau să înceapă și de jos și să sfîrșească sus, după cum puteau să aprehendeze și de la dreapta sau de la stînga diversul intuiției empirice. În seria acestor percepții nu era deci o ordine determinată care să mă constrîngă să încep cu o anumită parte în aprehensiune, pentru a lega empiric diversul. Această regulă să găsește însă totdeauna în percepția a ceea ce se întîmplă, și ea face *necesară* ordinea percepțiilor succesive (în aprehensiunea acestui fenomen).

„Va trebui deci, în cazul nostru, să deriv *succesiunea subiectivă* a aprehensiunii din *succesiunea obiectivă* a fenomenelor, pentru că altfel, cea dintîi ar fi cu totul indeterminată și nu ar distinge nici un fenomen de altul. Succesiunea subiectivă singură, fiind cu totul arbitrară, nu dovedește nimic cu privire la legarea diversului în obiect. Succesiunea obiectivă va consta deci în ordinea diversului fenomenului, ordine care face că aprehensiunea a ceva (care se întîmplă) succede aprehensiunii a altceva (care precede) *după o regulă*. Numai astfel pot fi eu îndreptățit să spun despre fenomenul însuși, și nu numai despre aprehensiunea mea, că în fenomen se găsește o succesiune, ceea ce înseamnă că eu nu pot efectua aprehensiunea tocmai în această succesiune“ [6].

Aceste considerații, destinate să distingă clar succesiunile întîmplătoare de cele necesare prin criteriul desfășurării obiective a fenomenelor, promovează iarăși *latura realistă* a gnoseologiei kantiene. Faptul a fost adesea subliniat. Timpul cauzal din a doua analogie a experienței nu mai este, ca timpul aritmetic din *Estetica transcendentală*, o formă pură, nedifirențiată, ci apare ca timp real, dotat cu însușirea primordială a *ireversibilității*. Acesta este timpul trăirii, timpul curgerii universale, timpul real pe care îl cunoaștem cu toții, timpul mecanicii și al istoriei.

Acest moment al analizei kantiene corespunde bine cu ceea ce noi numim astăzi *dimensiunea semantică* a investigației semiotice. Prin *interpretare* într-un anumit domeniu obiectiv se construiește un *model*, atribuindu-se semnelor și relațiilor dintre ele valori de obiecte și relații între acestea. Chiar în modul acesta procedează și Kant. *Cauzalitatea transcendentală*, schemă formală a cauzalității, redusă la ideea de *relație logică între entități*, este interpretată în

[6] *Ibid.*, ed. H. Renner, p. 152 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 211.

universul fenomenelor, construindu-se aici modelul *cauzalităţii empirice.* Entităţile transcendentale primesc interpretarea de fenomene, iar relaţia necesară semnificaţia de relaţie cauzală care se desfăşoară în timp. În acest fel, relaţia cauzală este generată prin particularizare din relaţia generală de lege, de legătură necesară. Se observă cu claritate că raportul de cauzalitate, pentru a se putea constitui cu adevărat, necesită componenta timpului real, a succesiunii în timp. „Cauzalitatea proclamă că lumea are o istorie (...)", declară Dan Bădărău [7], scoţînd în relief conexiunea dintre cauzalitate şi devenire.

Cercetătorii filozofiei kantiene sînt surprinşi să constate că, împotriva interdicţiei ferme din *Critica raţiunii pure* de a recurge la construcţii metafizice în sfera raţiunii pure şi deci a ştiinţelor naturii şi a eticii, Kant îşi continuă preocupările din tinereţe cu privire la *fundamentarea metafizică* a ştiinţelor naturii precum şi a moralei. În această direcţie, el publică în 1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Întemeierea metafizicii moravurilor), iar în 1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Primele principii metafizice ale ştiinţei naturii), urmată în 1797 de *Metaphysik der Sitten* (Metafizica moravurilor). Tema l-a preocupat pînă în ultimele clipe ale vieţii sale, după cum se observă din lucrarea rămasă neterminată *Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik* (Despre trecerea de la primele principii metafizice ale ştiinţei naturii la fizică).

Aceasta este ceea ce se numeşte „filozofia naturii" la Kant. Comentatorii sînt stînjeniţi de prezenţa acestui produs al mentalităţii precritice, în care Kant se străduieşte intens să deducă *în mod a priori* mecanica şi morala timpului său [8]. El îşi propune să întreprindă o analiză a materiei în funcţie de tabela categoriilor, după cele patru clase de concepte pure : cantitatea, calitatea, relaţia şi modalitatea. Studiul mişcării din punctul de vedere al cantităţii generează *phoronomia, din* perspectiva calităţii naşte *dinamica,* ca relaţie generală *mecanica,* iar ca modalitate creează *feno-*

[7] D. Bădărău, *Cauzalitate şi finalitate în logică,* Iaşi, 1927, p. 33.

[8] H. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation,* Ann. Arbor, 1974, vol. 2, p. 70—75 ; L. Brunschvicg. *L'expérience humaine et la causalité physique,* Paris, 1922, ch. XXX.

menologia [9]. Phoronomia este suspendată de 5 definiţii („Erklärung"), de pildă, *Definiţia 2* afirmă că : „Mişcarea unui lucru este schimbarea raporturilor sale externe faţă de un spaţiu dat" [10]. Se adaugă *Principiul 1,* al relativităţii mişcării faţă de spaţiu şi *Teorema 1,* a compunerii mişcărilor. Definiţiile şi principiile sînt însoţite de observaţii, iar teoremele sînt demonstrate. Dinamica conţine 7 definiţii şi 8 teoreme. *Teorema 5,* de pildă, susţine că „Posibilitatea materiei reclamă o *forţă de atracţie,* ca a doua forţă esenţială a acesteia" [11]. La rîndul său, mecanica se desfăşoară în două definiţii şi patru teoreme, dintre care ultimele trei expun cele trei principii newtoniene ale mişcării. *Teorema 3* exprimă a doua lege a mecanicii : „Orice schimbare a materiei are o cauză externă" [12]. Iar fenomenologia cuprinde o definiţie şi 3 teoreme.

Ne dăm seama imediat că expunerea kantiană nu reprezintă altceva decît o *încercare de axiomatizare a fizicii* timpului său, respectiv a mecanicii newtoniene. Aşa cum Aristotel a axiomatizat silogistica şi Euclid geometria, Kant a axiomatizat fizica. Deducţia legilor mecanicii din principiile categoriilor nu este cazul să provoace stupefacţie. Procedeul este conform cu principiile *Criticii* şi continuă de fapt deducţia transcendentală. Din moment ce experienţa se naşte prin aplicarea categoriilor la aportul sensibilităţii, deducţia legilor ştiinţifice din conţinutul categoriilor este deplin justificată. Se poate susţine că „sistemul formal" al categoriilor este astfel „interpretat" în domeniul mecanicii, care devine în acest chip un model al sistemului. Firește, în expunerea lui Kant, nu întîlnim rigoarea pe care o pretindem astăzi noţiunilor de sistem formal, interpretare şi model. Dar spiritul general în care sînt gîndite toate acestea la Kant credem că îndreptăţeşte tălmăcirea pe care o atribuim logicii transcendentale.

În fine, în *Dialectica transcendentală,* Kant elaborează noţiunea de *cauzalitate transcendentă,* metafizică. Acest salt din sfera experienţei într-o presupusă zonă suprasensibilă creează o situaţie critică în cadrul sistemului filozofiei kantiene din mai multe puncte de vedere. În primul rînd apare o inadvertenţă datorită specifică-

[9] Im. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* ed. J. H. v. Kirchmann, p. 185.

[10] *Ibid.,* p. 192.

[11] *Ibid.,* p. 228.

[12] *Ibid.,* p. 276.

rii că această relaţie cauzală, transcendentă, este *atemporală*. Kant argumentează astfel : „În adevăr, dacă fenomenele sînt lucruri în sine, libertatea nu poate fi salvată. În cazul acesta, natura este cauza determinantă completă şi suficientă în sine a oricărui eveniment, iar condiţia lui este conţinută totdeauna numai în seria fenomenelor care, împreună cu efectul lor, se află în mod necesar sub legea naturii. Dacă, dimpotrivă, fenomenele nu sînt considerate decît ceea ce sînt ele de fapt, anume nu ca lucruri în sine, ci ca simple reprezentări, care se înlănţuie după legi empirice, atunci ele însele trebuie să mai aibă cauze care nu sînt fenomene" [13]. Observăm cum cauzalitatea empirică este parţial devalorizată pentru a face loc cauzalităţii transcendente. Urmaşii lui Kant au remarcat imediat că noţiunea de cauzalitate transcendentă este din însuşi punctul de vedere al filozofiei kantiene o contrazicere. Singura interpretare judicioasă a numenului îl asimilează cauzei transcendente a sensibilităţii, adică exact ceea ce principiile *Analiticii* interzic cu desăvîrşire.

În *Analitica*, valoarea principiului cauzalităţii este afirmată în mod absolut pentru domeniul experienţei. Fiecare fenomen este legat de antecedentul său prin relaţia necesară a cauzalităţii. Condiţia premergătoare fiind dată, efectul urmează cu necesitate. Acest „principiu al succesiunii în timp după legea cauzalităţii" este valabil fără excepţie pentru fenomene. Kant înaintează în această direcţie atît de departe, încît i s-a putut obiecta că face greşeala exact opusă aceleia a lui Hume. Pentru Hume, orice raport cauzal este simplă succesiune, pentru Kant orice succesiune este de tip cauzal [14]. Întreg cîmpul experienţei înseriat în timp este cuprins în relaţii necesare, aşa fel încît adăugarea oricărui element străin cu titlu explicativ apare aici ca fiind ceva deopotrivă inutil şi imposibil.

Să urmărim mai departe expunerea kantiană „dar o astfel de cauză inteligibilă nu este determinată cu privire la cauzalitatea ei de către fenomene, deşi efectele ei apar ca fenomene şi astfel pot fi determinate de alte fenomene. Ea este deci, împreună cu

[13] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. H. Renner, p. 323—333 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 443.

[14] A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de la raison, suffisante*, tr. J. A. Cantacuzène, Paris, 1882, pp. 136—137.

cauzalitatea ei, în afara seriei ; dimpotrivă, efectele ei se întîlnesc în seria condițiilor empirice. Efectul poate fi deci considerat ca liber cu privire la cauza lui inteligibilă și totuși, totodată, cu privire la fenomene, ca efect al lor, potrivit necesității naturii (...)" [15]. După cum se vede, Kant depune mari eforturi pentru a concilia *cauzalitatea empirică, naturală,* cu o *cauzalitate, liberă, inteligibilă.* El ajunge la concepția că fiecare fenomen, în timp ce este necesar și suficient determinat de condițiile lui naturale antecedente, este totodată necesar și suficient determinat de un factor liber aparținînd lumii „inteligibile". Se precizează că termenul „inteligibil", folosit frecvent de Kant în acest context, deține un înțeles diferit de acela contemporan : „care poate fi înțeles", adăugîndu-i-se specificarea : „numai prin rațiune" [16].

Cauzalitatea imanentă este dublată de cauzalitatea transcendentă. Dar pe cînd cauza sensibilă este un fenomen temporal, încadrat în experiență și supus în continuare la infinit aceleiași necesități a determinării cauzale, „cauza inteligibilă" este *atemporală,* situată în afara experienței, deși efectele ei sînt fenomene ale experienței. Ea rămîne necondiționată, fiind început absolut de serie.

Conceptul insolit de cauzalitate extratemporală a declanșat vii proteste. Schopenhauer, care dealtfel subscrie la modul cum înțelege Kant să concilieze libertatea cu necesitatea, insistă, ori de cîte ori i se ivește prilejul, asupra caracterului temporal al relației cauzale și a limitării în aplicarea cauzalității numai la transformări. În *Disertație,* cauzalitatea este definită drept „principiul rațiunii suficiente a devenirii" și un capitol special este dedicat „timpului schimbării". Este reprodusă argumentarea prin care Aristotel demonstra că schimbarea este un fenomen de continuitate care acoperă o durată și ni se arată că demonstrația se regăsește la Kant. În apendicele care cuprinde *Critica filozofiei kantiene,* și anume discutînd noțiunea de „acțiune reciprocă", Schopenhauer reia ideea : „Cauzalitatea este legea după care *stările* materiei își determină un loc în timp". Convingerea că „acolo unde nimic nu

[15] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* ed. H. Renner, p. 334 ; ed. Bagdasar — Moisuc, 443—444.

[16] *Cf.* N. Bagdasar, *Glosar kantian,* în *Critica rațiunii pure,* p. 655 : *„inteligibil,* care nu este dat simțurilor și cunoscut de ele, ci care poate fi numai conceput de intelect".

se schimbă, nu există acţiune, nu există cauzalitate" constituie un laitmotiv al gîndirii schopenhaueriene [17].

Şi mai drastică este replica lui E. v. Hartmann : „Ajungem aici la punctul cel mai monstruos din teoria kantiană a cauzalităţii transcendente, anume la afirmaţia că ea ar fi *atemporală.* Unde nu există timp, nu este posibilă nici o *întîmplare,* nici o *schimbare,* deci nici o legătură a unei schimbări cu un antecedent al acesteia, socotit ca o cauză a ei. Nu se poate lega absolut deloc nici o noţiune de cuvîntul cauzalitate dacă se elimină timpul" [18]. Ducînd analiza mai departe, el ajunge la concluzia că şi cauzalitatea transcendentă trebuie să fie temporală. Pentru a provoca o anumită senzaţie la un moment dat în conştiinţă, cauza transcendentă trebuie să intervină exact în momentul respectiv, *deci într-un timp dat.* Dacă ea ar fi extratemporală, nu s-ar putea stabili nici o relaţie precisă între un anumit moment al succesiunii subiective şi o anumită intervenţie a cauzei transcendente. Höffding observă la fel : „contradicţia propriu-zisă a lui Kant consistă mai degrabă în faptul că vrea să aplice conceptul de cauzalitate lucrului în sine, fără să îndrăznească să-i aplice şi raportul de timp" [19]. Iar Goblot accentuează cu pătrundere ideea că „din nenorocire, după ce ai ieşit din timp, trebuie să te întorci în el" şi că dificultăţile ce păreau rezolvate se ivesc din nou [20].

Nu ne putem închipui că subtilul cugetător care a fost Kant nu a fost conştient de dificultăţile conceperii unei cauzalităţi „inteligibile", atemporale. Funcţia acesteia în economia sistemului era aceea de a *salva libertatea morală* a omului, o misiune nobilă, căreia Kant îi era profund devotat şi deci pregătit să-i sacrifice chiar şi unitatea sistemului său. La început soluţia sa la controversata pro-

[17] A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation,* tr. A. Burdeau, Paris, II, pp. 53—54, 168—189 ; *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante,* § 20 ; *Essai sur le libre arbitre,* tr. fr., Paris, pp. 49—54.

[18] E.v. Hartmann, *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus,* 1 Aufl., Leipzig, 1914, p. 96. Cf. E. König, *Die Entwickelung des Causalproblemes von Cartesius bis Kant,* Leipzig, 1888, p. 330—336 ; L. L. Mackie; *The Ciment of Universe,* Oxford, 1974, ch. 4 : Kant and Transcendentalism.

[19] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne,* tr. din germ., Paris, 1924, II, p. 594—595 ; cf. F. Jodl. *Kritik des Idealismus,* Leipzig, 1920, pp. 77—78.

[20] E. Goblot, *Traité de logique,* Paris, 1937, p. 334.

blemă a libertății umane fusese alta. În lucrarea de abilitare ca privat-docent din 1755 [21], Kant ia atitudine împotriva opiniei lui Crusius că principiul rațiunii determinante (cum numea acesta principiul lui Leibniz) ar anihila libertatea. Kant explică aici că libertatea nu implică absența oricărei determinări. Actele voluntare sînt și ele determinate, dar nu se află sub puterea factorilor externi, fizici, ci sub acțiunea factorilor interni psihici. Libertatea morală trebuie înțeleasă ca rezultînd dintr-o determinare internă, numai prin principii raționale.

Se poate spune că în fond Kant și-a păstrat această convingere, numai că a considerat apoi necesar să o îmbrace într-o armură metafizică, a cărei valoare este însă discutabilă. Dar trebuie să ne gîndim că și noi astăzi, la două sute de ani de la apariția grandioasei opere a lui Kant, întîmpinăm dificultăți în armonizarea experienței incontestabile a determinismului cu experiența tot atît de evidentă a libertății [22]. Distincțiile pe care le propun gînditorii contemporani între cauze și condiții (R. Taylor), între condiții necesare și condiții suficiente (W. D. Hudson), între determinismul tare și determinismul slab (P. Edwards), între cauze și motive (A. Montefiore), între cauzalitatea certă și cauzalitatea probabilă (P. Suppes) nu ne aruncă oare în același cerc de dificultăți ca și interpretarea kantiană ? Încercările de salvare a libertății morale de pe poziții realiste au acest caracter comun că operează undeva o fisură în masa compactă a determinismului universal. A admite că acționează „motive necauzale" nu este oare tot așa de riscant ca și recurgerea la „cauze libere" ?

Pe de altă parte, asociind cauzalitatea imanentă cu cauzalitatea transcendentă, cauza necesară cu cauza liberă, Kant a fost silit să promoveze ideea de *dualitate a persoanei umane,* reprezentată prin *teoria celor două caractere :* „Și astfel, într-un subiect al lumii sensibile am avea mai întîi un *caracter empiric,* prin care acțiunile lui ca fenomene s-ar înlănțui total cu alte fenomene, după legi constante ale naturii, și ar putea fi derivate din ele ca din

[21] Im. Kant, ***Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,*** 1755, ed. J. H. v. Kirchmann, vol. 33, 1, pp. 21—33 ; *cf.* N. Bagdasar, ***Studiu introductiv,*** pp. XL—XLII.

[22] P. Botezatu, ***Preludiul ideii de libertate morală,*** Iași, 1976, cap. 9 : Achiziții și perspective ; *cf.* A. Montefiore, ***Introducere modernă în filozofia moralei,*** București, 1972, pp. 246—278.

condiţiile lor, şi ar constitui deci, în legătură cu ele, membri ai unei serii unice a ordinii naturii. În al doilea rînd, ar trebui să se conceadă şi un *caracter inteligibil,* prin care el este, fără îndoială, cauza acelor acţiuni ca fenomene, dar el însuşi nu se află supus condiţiilor sensibilităţii şi nu este el însuşi fenomen" [23].

Desigur, separaţia operată de Kant între nivelul empiric şi nivelul inteligibil al caracterului este prea categorică. Dar dacă o nuanţăm, admiţînd existenţa unor trepte succesive în trecerea de la senzorial la raţional în fiinţa sufletească a omului, ne întîlnim cu ideea modernă a caracterului ca sistem organizat ierarhic. În fond, caracterul inteligibil îşi manifestă puterea prin determinarea acţiunilor raţionale. Kant revine la ideile sale din 1755, declarînd şi în *Critica raţiunii pure :* „Dar, uneori găsim sau cel puţin credem că găsim că ideile raţiunii au dovedit realmente cauzalitate cu privire la acţiunile omului ca fenomene şi că aceste noţiuni s-au întîmplat fiindcă au fost determinate nu de cauze empirice, ci de principii ale raţiunii [24].

Noi astăzi, în posesia gîndirii dialectice, putem elimina ca superfluu adaosul transcendent din interpretarea kantiană, fără ca ideea libertăţii să fie ameninţată. Important este să reţinem caracterul *sui generis* al determinării raţionale a actelor. Raţiunea, ca principiu de acţiune, nu constituie o forţă cu direcţie fixă, cum este instinctul. Ea este o *forţă selectivă,* dotată cu capacitatea reflexiunii, a deliberării şi a alegerii. În acest chip se naşte libertatea morală, chiar din specificul raţiunii, aşa cum a presimţit Kant.

Este evident că ideea unei cauzalităţi transcendente a fost necesitată de ţelul uman al libertăţii morale. Cauzalitatea este în acest moment raportată la om şi la aspiraţiile lui. Aceasta reprezintă, din punctul de vedere al semioticii, *dimensiunea pragmatică a cauzalităţii.*

CONCLUZII

La bicentenarul prodigioasei opere capitale a lui Kant sîntem în măsură să apreciem mai adecvat valoarea contribuţiei sale în domeniul determinismului. Datorăm lui Kant *cea dintîi cuprindere*

[23] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* ed. H. Renner, p. 334 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 445.

[24] *Ibid.,* ed. H. Renner, p. 340 ; ed. Bagdasar — Moisuc, p. 451.

largă a variatelor aspecte ale cauzalității într-un sistem de idei, care ne amintește îndeaproape de *rezultatele investigației semiotice.* Desigur, nu apare la Kant vreo încercare de teorie a semnelor. Dar ceea ce ne oferă el, ca rod al *Logicii transcendentale,* sînt exact cele trei forme ale cauzalității, corespunzătoare celor trei dimensiuni semiotice.

Cauzalitatea transcendentală, concept pur sau categoric cum o numește Kant, reține din relația cauzală reală numai aspectul pur logic, de conexiune logică, făcînd abstracție de condițiile de substanță, spațiu și timp, care circumscriu cauzalitatea empirică. În același mod procedează astăzi cercetătorul devotat semioticii cînd face primul pas al investigației, anume *construcția sintactică,* alcătuită numai din semne și relațiile dintre ele. Ceea ce Kant numește deducția transcendentală a categoriilor este echivalentul construcției sistemului formal neinterpretat. După cum sistemul formal comportă o semnificație ambiguă, astfel că, la un anumit nivel de idealizare, nici nu știm dacă el mai reprezintă o logică sau o geometrie, o aritmetică sau o structură algebrică, în același sens, dar în alt mod, ne vorbește Kant despre indefinisabilitatea categoriilor.

Cauzalitatea imanentă, empirică, reprezintă chiar relația cauzală curentă, încrustată în substanță, spațiu și timp. În special timpul deține un rol capital în realizarea cauzalității empirice, aceasta fiind o relație de succesiune. Prezentarea căii prin care categoria cauzalității se transformă în relația cauzală empirică urmează oarecum schema interpretării sistemului formal. Elementele și relațiile acestuia sînt traduse în elemente și relații obiectuale, în urma căreia sistemul formal devine o teorie. Prin interpretare se obține un model, aceasta fiind calea recomandată de *semantică* pentru a face ca sistemul formal să devină viabil. Se poate afirma cu exactitate că noțiunea cauzalității empirice este un model real al conceptului pur de cauzalitate transcendentală.

În fine, *cauzalitatea transcendentă,* noțiunea care a provocat cele mai grave critici, nu poate fi înțeleasă și justificată decît dacă, așa cum rezultă dealtfel din însăși expunerea kantiană, pe care am reprodus-o în substanță, o considerăm din perspectiva salvării libertății morale. În raport cu aspirațiile subiectului om și, deci, cum am spune astăzi, *din perspectiva pragmaticii,* sîntem siliți să căutăm o cale prin care cauzalitatea să poată conduce la libertate, fără ca ea să se renege pe ea însăși.

Soluţia propusă de Kant, dacă o judecăm în litera ei, suferă de absenţa spiritului dialectic. După ce a separat intelectul de sensibilitate, era foarte dificil să le conexeze din nou. Dar dacă apreciem aportul kantian în spiritul său, atunci descoperim că ceea ce a dorit el în fond să susţină este ideea că acţiunile conduse de raţiune pot fi considerate ca fiind libere. Această idee face astăzi parte din fondul comun viabil al majorităţii sistemelor de etică umanistă. Libertatea şi corolarul său răspunderea revin Raţiunii, celei mai înalte capacităţi umane, care prin puterea sa critică se instituie ca un „tribunal", după însăşi expresia lui Kant, al ideilor şi faptelor omului. Numai cînd actele umane parvin la nivelul raţiunii ele devin libere prin însăşi această aptitudine critică.

O EXPLICAȚIE A CONCEPTULUI „FIZICA PURĂ" ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

MIRCEA FLONTA

În prefața pe care a scris-o pentru cea de-a doua ediție a *Criticii rațiunii pure,* Immanuel Kant numește două discipline care, după aprecierea lui, „au apucat pe drumul sigur al unei științe" : matematica și fizica [1]. Atît în prefață, cît și în cuprinsul lucrării, Kant utilizează, în general, termenii *fizică (Physik)* și *știință a naturii (Naturwissenschaft)* ca termeni echivalenți. Matematica și fizica sînt considerate, în *Critică,* în primul rînd, în măsura în care „conțin o cunoștință teoretică a priori despre obiecte" [2], adică, în primul rînd, ca *matematică pură* și *fizică pură.* Or, dacă termenul *matematică pură* nu ridică nici un fel de probleme, desemnînd, pur și simplu, ansamblul disciplinelor matematice ale epocii, spre deosebire de aplicațiile matematicii, expresia *fizică pură,* dimpotrivă, nu indică în mod clar o disciplină științifică bine conturată și recunoscută ca atare. Cunoscuta afirmație din *Introducerea Criticii,* că problema nu este dacă matematica pură și fizica pură sînt posibile, din moment ce ele există, ci cum sînt ele posibile, ca științe, poate fi acceptată fără nici un fel de discuție numai în ceea ce privește matematica. Kant recunoaște, deși mai mult indirect, că însăși existența fizicii pure ridică o problemă. Într-adevăr, introducînd expresia *fizică pură,* el remarcă într-o notă, că „mulți ar putea pune la îndoială existența fizicii pure" ca o „știință specială" (als eigene Wissenschaft) [3]. Și mai semnificativ, în această privință, mi se pare un alt pasaj în care Kant ezită evident să pună fizica pură alături de matematica pură, adică să o caracterizeze ca o „știința specială" sau chiar ca o știință, în general : „Se poate

[1] Vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* Edit. științifică, București, 1969, p. 19 și urm.

[2] *Ibidem,* p. 56.

[3] *Ibidem.*

arăta ușor că există într-adevăr, în cunoașterea omenească, astfel de judecăți necesare și, în cel mai strict înțeles, universale, prin urmare judecăți pure a priori. Dacă vrem un exemplu *din științe,* atunci nu avem decît să privim toate judecățile matematicii ; dacă vrem un exemplu *din cea mai comună folosire a intelectului,* atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză ;" [4] (subl. ns. — *M.F.*). Există, cred, o explicație firească a faptului că aici numai judecățile matematicii sînt caracterizate ca aparținînd „științelor", în timp ce judecata „Orice schimbare are o cauză" este atribuită „folosirii comune a intelectului" ; autorul *Criticii* pare să aibă în vedere faptul că dacă dăm peste judecăți numite de el sintetice *a priori* imediat ce deschidem o carte de matematică, nu același lucru se întîmplă dacă lucrarea va fi una de fizică teoretică ; într-o asemenea lucrare, cititorul va întîlni, greu, într-o formulare explicită, judecățile ce constituie „știința" pe care Kant o va desemna prin termenul *fizică pură.* Pe scurt, dacă distincția dintre matematica pură și matematica aplicată trecea, în vremea lui Kant, drept o distincție banală, curentă, cea dintre fizica pură și fizica propriu-zisă sau „fizica întemeiată pe principii empirice", cum se exprimă el uneori [5], nu era, cîtuși de puțin, ceea ce s-ar putea numi o distincție recunoscută și bine statornicită. Kant indică, ce-i drept, că elemente ale fizicii pure pot fi găsite în partea propedeutică a fizicii propriu-zise, care conține matematică aplicată fenomenelor naturii, precum și principii care reprezintă ceea ce el numește „partea filozofică a cunoștinței pure a naturii" [6]. Kant face, se pare, aici, o aserțiune de ordin faptic. În ce măsură cărțile de fizică din acel timp cuprindeau într-adevăr așa ceva, este o chestiune la care nu poate să răspundă decît cercetarea istorică. Oricum, chiar dacă din referirile ce se fac în *Critică* la fizica pură rezultă că unele din enunțurile acesteia apar în lucrările de științele naturii ale vremii, cu greu am putea susține, în schimb, că aici este presupusă existența fizicii pure ca un corp închegat de concepte și principii, ca o componentă distinctă a științei naturii. Kant pretinde doar că „*știința naturii (physica) cuprinde, ca prin-*

[4] *Ibidem*, p. 45.

[5] *Ibidem*, p. 22.

[6] Vezi Im. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, traducere de M. Antoniade, Cultura națională, București, 1924, p. 74 și *Critica rațiunii pure*, nota de la p. 56.

cipii, judecăți sintetice a priori" [7] și promite să-și convingă cititorii că ceea ce numește *physicam puram* (sau *rationalem*) merită „ca știință specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică." [8] Putem, deci, cred, să afirmăm că, cel puțin în măsura în care este gîndită ca o disciplină distinctă de fizica propriu-zisă sau empirică, fizica pură este creația lui Kant și că prima ei expunere poate fi întîlnită în *Critica rațiunii pure.*

Elaborarea sistematică a fizicii pure a fost întreprinsă de Kant în diviziunea întîi a celei de-a doua părți a *Teoriei transcendentale a elementelor,* intitulată *Analitica transcendentală.* Conceptele fizicii pure nu sînt altele decît cele douăsprezece *concepte pure* sau *categorii* ale intelectului, sistematizate de Kant în vestitul său tabel [9], după criteriile cantității, calității, relației și modalității. Acestora le corespund ca „reguli ale folosirii obiective a categoriilor", sistematizate după aceleași criterii, *principiile intelectului pur,* și anume, axiomele intuiției, anticipațiile percepției, analogiile experienței și postulatele gîndirii empirice în genere [10]. Ca enunțuri ale fizicii pure, principiile intelectului pur sînt caracterizate de Kant drept enunțuri adevărate despre fenomene sau obiecte ale cunoașterii empirice în general sau, ceea ce în terminologia kantiană este același lucru, despre *obiecte în genere* sau *natura în genere. (Natura în genere* cuprinde, în utilizarea pe care o dă Kant termenului, atît obiectele sau fenomenele cercetate de fizica propriu-zisă, cît și cele ce constituie obiectul psihologiei empirice [11]). Dacă conceptele fizicii pure determină toate obiectele cunoașterii ca *obiecte în genere,* principiile fizicii pure exprimă legi universale și necesare cărora le este supusă natura ca *natură în genere.* Kant le caracterizează drept cadre necesare în care se mișcă orice gîndire despre obiecte și drept condiții *a priori,* care fac posibilă orice cunoaștere sau experiență cu privire la obiecte sau fenomene. „Dar orice experiență conține, afară de intuiția simțurilor, prin care ceva este dat, și un *concept* despre un obiect, care este dat în intuiție sau apare : deci concepte despre obiecte în genere vor sta, ca *condiții* a priori, la baza oricărei cunoașteri experimentale ; prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor, ca

[7] Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* p. 54.
[8] *Ibidem,* p. 56.
[9] Vezi *Ibidem,* p. 110.
[10] Vezi Im. Kant, *op. cit.,* p. 188—189.
[11] Vezi Im. Kant, *Prolegomene...,* p. 74—75.

concepte a priori se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experienţa... ele se raportează, necesar şi a priori, la obiecte ale experienţei, fiindcă numai cu ajutorul lor poate fi gîndit în genere un obiect al experienţei" [12]. Opunînd „legilor empirice ale naturii", „legile pure sau universale ale naturii", Kant scrie în *Prolegomene :* „Sînt multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaşte decît cu ajutorul experienţei, dar legarea fenomenelor după anumite legi, adică natura în general, nu poate fi cunoscută prin nici o experienţă, pentru că experienţa însăşi are şi ea nevoie de asemenea legi care îi întemeiază *a priori* posibilitatea. Posibilitatea experienţei în general este deci totodată şi legea universală a naturii, iar principiile fundamentale ale acestei posibilităţi sînt chiar legile naturii." [13] Kant numeşte fizica pură şi *metafizică a experienţei* [14]. El subliniază, în mod repetat, că *necesitatea* şi *realitatea obiectivă* a conceptelor şi principiilor ei nu este decît consecinţa faptului că ele sînt condiţii ale oricărei experienţe sau cunoaşteri posibile.

Cunoaşterea naturii ca *natură în genere,* cunoaştere pe care ne-o dă fizica pură, nu este pentru Kant *cunoaştere* în sensul deplin al cuvîntului. Fizica pură, împreună cu matematica pură, ne furnizează doar *forma* cunoaşterii, a experienţei în general ; cunoaşterea, experienţa ia naştere numai atunci cînd această *formă* organizează o *materie,* dată prin organele noastre de simţ. Iată de ce nu trebuie să pierdem din vedere că ori de cîte ori vorbeşte de cunoaştere sau cunoştinţe pure, *a priori* despre natură, Kant are în vedere doar cunoaşterea *naturii în genere,* deci *forma* cunoaşterii noastre despre natură. „Cît timp lipseşte deci intuiţia, nu se ştie dacă prin categorii se gîndeşte un obiect şi dacă lor li se poate atribui în general vreun obiect ; şi astfel se confirmă că în ele însele nu sînt cîtuşi de puţin *cunoştinţe,* ci simple *forme de gîndire,* pentru a face cunoştinţe din intuiţii date [15]. Şi mai departe : „Principiile intelectului pur, fie ele constitutive a priori (ca cele matematice) sau numai regulative (ca cele dinamice) nu conţin decît oarecum schema pură pentru experienţa posibilă ;..." [16].

[12] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 122.
[13] Im. Kant, *Prolegomene...,* p. 108.
[14] În *Critică* şi în alte lucrări, Kant califică drept *metafizice* toate judecăţile sintetice *a priori* care nu aparţin matematicii pure.
[15] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 240.
[16] *Ibidem,* p. 244.

Îmi propun să formulez și să dezvolt, în cele ce urmează, o ipoteză cu privire la sursele conceptului *fizică pură* al *Criticii* și cu privire la natura demersului filozofic prin care a ajuns Kant la constituirea fizicii pure ca o disciplină distinctă de ceea ce el numește fizica propriu-zisă sau empirică. Subliniez că toate considerațiile ce urmează au în vedere numai textul *Criticii rațiunii pure* și al *Prolegomenelor,* luate ca atare, independent de eventualele legături ce pot fi stabilite cu ideea fizicii pure și cu teoria științelor în general, așa cum au fost ele dezvoltate, ulterior, de Kant, în *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* și în *Opus postumum.*

Așa cum am văzut, fizica pură este înfățișată în *Critică* ca o teorie despre proprietățile cele mai generale ale fenomenelor ce constituie natura, precum și despre caracteristicile generale ale relațiilor ce determină schimbările pe care le suferă aceste fenomene. O explicație posibilă a conceptului kantian al fizicii pure este că ideea unei *naturi în genere* s-a constituit la capătul unui efort de explicitare și de elaborare sistematică a presupozițiilor filozofice sau „metafizice" ale fizicii newtoniene. Presupun că intuiția de care s-a lăsat condus Kant în elaborarea conceptului *fizică pură* ar putea fi formulată în felul următor : fizica, în întregul ei, nu poate fi „împrumutată din experiență", cum puteau crede filozofii și fizicienii de formație empiristă ; fundamentele ei trebuie să fie date *a priori,* independent de experiență, fiindcă tocmai ele fac posibilă experiența în general și fizica newtoniană, ca știință empirică, în particular. Caracterizez intenția *Analiticii transcendentale* ca fiind identificarea acestor fundamente, formularea sistematică a *metafizicii experienței* și explicarea posibilității ei.

Dacă ne conducem după reprezentarea sistematică pe care o dă Kant principiilor sintetice ale intelectului pur [17], *natura în genere* ne apare ca ansamblul fenomenelor, care sînt continue ca mărimi extensive și posedă grad ca mărimi intensive, își conservă cantitatea de substanță în toate schimbările lor, suferă schimbări după legea legăturii dintre cauză și efect și sînt, ca

[17] Vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* partea a doua, diviziunea întîi, cartea a doua, capitolul al doilea, secțiunea a treia.

substanţe simultane în spaţiu, într-o acţiune reciprocă universală. Orice corp, ca obiect sau fenomen al *naturii în genere*, este localizat în spaţiu şi timp, are o mărime extensivă şi intensivă, este mod al substanţei *(ein modus der Substanz)*, cauză sau efect şi element în interacţiunea cu alte corpuri [18]. Faţă de *natura în genere*, natura descrisă de fizica newtoniană, o natură în care corpurile sînt considerate ca mase ce se mişcă în spaţiu şi timp sub influenţa forţelor, se raportează ca la un *cadru mai general*. Relaţia este una de la *general* la *particular*, dar nu una de la *premise* la *consecinţe*. Conceptele şi legile fundamentale ale fizicii newtoniene nu pot fi derivate logic din conceptele şi legile ce determină o *natură în genere*. Această constatare relativ banală [19] este totuşi importantă în măsura în care ne îndeamnă să gîndim asupra problemei al cărui răspuns îl caută şi îl dă Kant prin elaborarea conceptului de fizică pură. Ne întrebăm ce anume leagă între ele conceptele şi legile despre care tratează *Analitica transcendentală* şi le conferă, în unitatea lor, caracterul unei entităţi aparte, dacă nu faptul că din ele pot fi derivate logic conceptele şi legile fundamentale ale mecanicii newtoniene ? S-ar părea că există un răspuns direct şi simplu la această întrebare, unul pe care ni-l dă chiar textul *Criticii*, şi anume că fizica pură nu este decît reprezentarea sistematică a conceptelor şi principiilor sintetice ale intelectului pur. Acest răspuns nu mi se pare însă cît de cît satisfăcător ; dacă acceptăm supoziţia că fizica pură, ca o disciplină de sine stătătoare sau ca o „ştiinţă specială", nu preexistă *Criticii*, înseamnă că trebuie să începem prin a explica constituirea conceptului kantian al fizicii pure ; acest concept nu

[18] Vezi şi H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Zweite neubearbeitete Auflage, Berlin, 1885, p. 473.

[19] Kant însuşi a indicat în *Critică* că o asemenea derivare nu este posibilă. Am calificat totuşi *banalitatea* acestei constatări ca *relativă*, fiindcă punctul de vedere opus, pus în circulaţie de autori cu prestigiu, mai poate fi întîlnit în scrieri contemporane de filozofia ştiinţei. Astfel, H. Reichenbach *(Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Vieweg, 1968, p. 55) susţine, cu referire expresă la *Critica raţiunii pure*, că legile fizicii newtoniene au fost derivate de Kant din raţiunea pură (? !) iar Popper afirmă exact acelaşi lucru. El scrie (vezi *On the Status of Science and of Metaphysics* în K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, p. 192) : „Deoarece Kant a crezut că sarcina noastră este să explicăm unicitatea şi adevărul teoriei lui Newton, el a fost condus spre convingerea că această teorie decurge inevitabil şi cu necesitate logică din legile intelectului nostru."

poate fi luat, pur și simplu, ca fiind dat, așa cum apare în *Introducerea Criticii* și în *Analitica transcendentală.* Răspunsul mi se pare, în același timp, facil fiindcă pornește de la presupunerea comodă că logica expunerii din *Critică* se acoperă pe de-a-ntregul cu logica cercetării kantiene, cu logica procesului de elaborare a problemelor *Criticii.* Ipoteza pe care o propun este că fizica pură, ca o „știință specială", adică așa cum este ea înfățișată în *Critică,* reprezintă rezultatul final al cercetării pe care a întreprins-o Kant cu scopul de a detașa presupozițiile metafizice ale fizicii newtoniene de partea ei empirică. Aceste presupoziții, gîndea Kant, trebuie să fie asumate în prealabil, ca reguli, ca norme cu valoare obiectivă, pentru ca edificiul conceptelor și legilor fizicii newtoniene să poată fi construit pe baza datelor experienței. Iată de ce, ele trebuie să fie date *a priori,* independent de experiență. Într-un limbaj negreșit străin autorului *Criticii,* intuiția lui Kant ar putea fi exprimată, eventual, spunînd că noi trebuie să avem ideea *naturii în genere* înainte de a putea și pentru a putea cunoaște prin experiență unele dintre caracteristicile ei structurale. Teoriile fizice ale lui Newton reprezintă o contribuție la cunoașterea naturii, în acest ultim sens.

Kant începe cu afirmația că orice cunoaștere este constituită dintr-o materie „împrumutată experienței" și dintr-o formă, pe care o oferă intelectul însuși. Această afirmație, care intervine în textul *Criticii* ca un punct de plecare, cere și ea o explicație ; cea propusă, aici, constă în a considera fizica pură ca rezultatul unei întreprinderi laborioase ce vizează să despartă și să izoleze *forma* fizicii newtoniene de *materia* ei. Lui Kant, această întreprindere i s-a impus ca necesară de îndată ce a văzut clar, spre deosebire de filozofii empiriști, că fizica „întrucît este întemeiată pe principii empirice" cere anumite concepte și legi, care trebuie să fie date înainte și independent de experiență pentru ca „deducția" legilor și conceptelor ei fundamentale din experiență să devină posibilă [20]. Ca orice intuiție, și această intuiție a trebuit să fie controlată, precizată și elaborată. Dacă Kant și-ar fi propus doar

[20] Este probabil că în cristalizarea punctului de vedere de la care pleacă Kant în *Critică,* și anume, că nu toate conceptele și legile unei științe pot fi „derivate" sau „împrumutate" din experiență, un rol important l-a avut și influența teoriei leibniziene a științei. *Noile eseuri asupra intelectului omenesc* ale lui Leibniz văd lumina tiparului, pentru prima dată, în 1765 și sînt cunoscute, încă în același an, la Königsberg.

critica empirismului, el s-ar fi putut mulțumi, desigur, cu cîteva exemple de asemenea concepte și legi. Punînd însă problema în toată generalitatea ei, întrebîndu-se, cu alte cuvinte, cum este posibilă experiența în genere, Kant se angajează în proiectul formulării sistematice și complete a condițiilor oricărei experiențe. Este plauzibil că autorul *Criticii* nu a putut vedea altă cale pentru a duce la bun sfîrșit ceea ce și-a propus decît analiza unui corp particular și bine determinat de cunoștințe. Sugerez că cea mai bună alegere pe care putea s-o facă Kant era să considere și să supună analizei sistemul științei teoretice a naturii, a fizicii newtoniene, așa cum l-a cunoscut și l-a înțeles el în perioada elaborării *Criticii*. Urmează că fizica propriu-zisă, ca unitate indistinctă, nediferențiată de componente empirice și metafizice, premerge fizica pură sau metafizica experienței care se degajează la capătul unui proces de analiză filozofică întreprins asupra primei [21]. Am putea spune că autorul *Criticii* a luat foarte în serios programul de deducție empirică a conceptelor, inițiat de J. Locke, în măsura în care nu s-a mulțumit să considere și să aprecieze acest proiect *in abstracto*, ci a încercat să-l aplice științei teoretice a naturii din acea vreme. Procedînd astfel, Kant și-a pus în probă intuiția, care i-a servit drept punct de plecare. Demersul său seamănă, într-o anumită măsură, cu cel care este urmat în binecunoscutele „demonstrații prin reducere la absurd". Kant își elaborează și își pune în probă intuiția, acceptînd provizoriu, cu titlu de ipoteză, și ca punct de plecare, o presupunere contrară, și anume că toate conceptele și legile fizicii newtoniene sînt deductibile (derivabile) din experiență. În tentativa sa de a realiza

[21] Demersul prin care Kant ajunge la conceptul fizicii pure apare, în această perspectivă, ca un proces de natură în esență analitică și nu constructivă. Aceasta deosebește, între altele, explicația pe care o propun pentru conceptul *fizică pură* în *Critică* de cea care a fost dezvoltată de către W. Stegmüller în remarcabilul său studiu *Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung* (vezi W. Stegmüller *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970). Stegmüller caracterizează judecățile sintetice *a priori*, în particular judecățile fizicii pure, drept „construcții teoretice", introduse de Kant cu scopul de a soluționa o problemă determinată : „întemeierea definitivă a teoriei lui Newton". Reconstrucția pe care o dă Stegmüller, în acest cadru, conceptului *natură în genere* al *Criticii* este demnă de toată atenția. Presupunerea lui, că autorul *Criticii* și-ar fi propus să dea „o întemeiere definitivă a teoriei lui Newton", în spiritul idealului aristotelic al științei (episteme), este însă discutabilă.

„deducția" sistemului fizicii teoretice pornind de la experiență, el a ajuns la un rest ireductibil la experiență, dar indispensabil pentru constituirea fizicii ca știință bazată pe experiență și a dat, sub numele de *fizică pură,* o elaborare sistematică a presupozițiilor filozofice ale fizicii newtoniene, drept condiții ale oricărei experiențe posibile. Acest rezultat apare în *Critică* ca ceva dat și oarecum ca un punct de plecare, în măsura în care condițiile experienței în genere sînt desfășurate în calitate de determinări (categorii și principii sintetice) ale intelectului pur. Modul de expunere pe care l-a adoptat Kant nu este însă incompatibil cu ipoteza formulată aici, și anume că fizica pură reprezintă punctul final al unui laborios proces de analiză filozofică a fizicii newtoniene, analiză care a fost întreprinsă urmîndu-se programul „deducției empirice" a conceptelor, inițiat de empiriștii englezi. În această ordine pe care aș numi-o *rațională,* conceptele și principiile caracterizate în *Critică* drept cadre generale și condiții ale oricărei experiențe posibile ne-au apărut ca produsul unei cercetări sistematice, întreprinse asupra unui corp determinat de cunoștințe, cu scopul de a pune în probă o intuiție filozofică fundamentală. Cadrele sau condițiile experienței și ceea ce ele încadrează sau condiționează sînt desprinse unele de altele și deosebite printr-un demers de analiză întreprins de către filozof asupra unei construcții științifice particulare în care ele se împletesc și se contopesc într-un mod, de cele mai multe ori, indistinct. Ideea care stă la baza acestei explicații a conceptului kantian al fizicii pure, fie că o privim ca idee conducătoare a unui program urmărit și realizat sistematic, consecvent în procesul elaborării *Criticii* [22], fie că o considerăm doar ca o corelație rațională, ce se impune celui preocupat de reconstrucția teoriei lui Kant asupra experienței, este pusă, cred, în mod fericit în lumină prin caracterizarea *naturii în genere* a *Analiticii transcendentale* ca *natură newtoniană* [23].

[22] O asemenea relație a fost afirmată pentru prima dată și fără echivoc de către H. Cohen (*op. cit.*, p. 67) : „Metoda transcendentală a luat naștere din reflecția asupra *Principiilor matematice ale filozofiei naturale*".

[23] Pentru caracterizarea *naturii în genere* ca *natură newtoniană* și, în general, pentru o discuție mai largă asupra sensului în care fizica newtoniană poate fi considerată drept principală sursă a conceptului de *natură* al *Criticii,* vezi și cartea lui G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie,* vierte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969.

Pentru Kant *natura în genere* sau *natura newtoniană* reprezintă un ansamblu de condiţii, deosebite de condiţiile logic-formale, pe care trebuie să le satisfacă orice concept sau enunţ al fizicii propriu-zise. Cu alte cuvinte, conceptele şi legile fizicii empirice, ale fizicii „întrucît este întemeiată pe principii empirice", trebuie să fie posibile nu numai din punct de vedere logic ci şi din punct de vedere *teoretic* [24]. Distincţia dintre condiţii formale şi condiţii logice caracterizează în mod pregnant concepţia kantiană asupra condiţiilor *a priori* ale experienţei în genere şi o distinge de cea a raţionalismului leibnizian şi wolffian. Condiţiile formale ale experienţei nu sînt numai şi în primul rînd condiţii logice, condiţii de consistenţă şi de noncontradicţie, ci condiţiile sub care toate corpurile, proprietăţile şi relaţiile sînt gîndite ca aparţinînd unei *naturi în genere*. „Postulatul posibilităţii lucrurilor cere deci ca conceptul lor să se acorde cu condiţiile formale ale unei experienţe în genere. Dar această experienţă, adică forma obiectivă a experienţei în genere, conţine toată sinteza necesară cunoaşterii obiectelor." [25] Ca şi condiţiile logic-formale ale experienţei, condiţiile sintetice ale experienţei sînt *norme* sau *reguli* ale cunoaşterii noastre despre natură fiindcă numai în măsura în care sînt ele satisfăcute poate fi gîndit un obiect al naturii, un fenomen în general. Condiţiile sintetice ale experienţei sînt însă mai determinate, mai specificate decît condiţiile analitice, logic-formale ale experienţei. Ele elimină *a priori* o mulţime de concepte, legi şi teorii care sînt posibile din punct de vedere logic, restrîngînd mult domeniul experienţei posibile dincolo de domeniul a ceea ce este logic posibil [26].

Conceptul de *natură în genere* al *Analiticii transcendentale* nu reuneşte doar ansamblul condiţiilor formale ale posibilităţii experienţei ; el oferă şi o întemeiere şi o justificare a procedurii curente a ştiinţei şi a simţului comun de a formula legi univer-

[24] Termenul *posibilitate teoretică* a fost introdus de W. Stegmüller *(op. cit.)* pentru a exprima ansamblul condiţiilor sintetice *a priori* ale oricărei experienţe la Kant, spre deosebire de condiţiile ei analitice, logice.

[25] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 228.

[26] O încercare de a enumera în mod complet şi de a sistematiza condiţiile sintetice ale experienţei, pornind de la textul *Criticii* şi al altor lucrări ale lui Kant, a fost întreprinsă de către W. Stegmüller *(op. cit.)*.

sale pe baza generalizării unei experiențe limitate. Cea de-a doua analogie a experienței, „principiul succesiunii în timp după legea cauzalității", asertează, ca lege a *naturii în genere,* că aceleași cauze produc întotdeauna și pretutindeni aceleași efecte. Kant subliniază că valabilitatea universală a principiului cauzalității decurge tocmai din împrejurarea că acesta nu a fost „împrumutat" sau „dedus" din experiență, ci este dat *a priori* ca o condiție a oricărei experiențe posibile [27]. Pe de altă parte, ca principiu al uniformității și constanței naturii, principiul cauzalității constituie condiția și temeiul generalizării experiențelor noastre întotdeauna limitate, a posibilității principiale de a cunoaște, pe baza unor asemenea experiențe, legi cu valabilitate universală [28].

Cum se raportează principiul cauzalității, ca principiu al fizicii pure, la explicația posibilității de a cunoaște legi cu valabilitate generală, universală, pe care o găsim în scrierile lui I. Newton și ale newtonienilor care îl urmează în această privință, inclusiv ale celor contemporani cu Kant ? Mulți interpreți ai lui Kant lasă impresia că această problemă nu se poate pune, în general, în măsura în care la Newton și la newtonieni ar lipsi orice preocupare pentru aspectul general epistemologic al întemeierii posibilității unor legi cu valabilitate universală. Se sugerează, dacă nu se

[27] Vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* p. 212—213.

[28] Kant scrie că principiul după care o anumită cauză determină întotdeauna și în mod necesar un anumit efect „este condiția valabilității obiective a judecăților noastre empirice cu privire la seria percepțiilor, prin urmare, a adevărului lor empiric și deci a experienței" *(op. cit.,* p. 216). W. Stegmüller *(op. cit.)* este de părere că deși Kant nu s-a ocupat explicit cu problema inducției și cu problema condițiilor validității inducției, el i-a dat totuși, o soluție în măsura în care principiul cauzalității, așa cum a fost formulat acesta în *Analitica transcendentală,* implică extinderea regularităților constatate într-un loc sau într-o anumită regiune determinată, precum și extinderea regularităților constatate în trecut pentru viitor. „Că principiul cauzalității a fost destinat să preia și această funcție, decurge și din faptul istoric că ideea relației cauzale *necesare* a reprezentat, în epoca prehumeană, una din metodele pentru a realiza o cunoaștere perfectă a viitorului." (W. Stegmüller, *op. cit.,* p. 49). K. R. Popper atrage de asemenea atenția asupra faptului că autorul *Criticii* a folosit principiul cauzalității „ca un principiu al inducției". Totodată, Popper subliniază că o inducție întemeiată pe un principiu sintetic *a priori* nu mai este „inducție", în sensul pe care îl dau termenului filozofii empiriști. De aici concluzia că în lumina analizei lui Kant „inducția nu este validă fiindcă conduce fie la un regres infinit fie la apriorism". (K. R. Popper, *Two Faces of Common Sense,* în *Objective Knowledge,* Oxford at the Clarendon Press, 1972, p. 86.)

spune pur şi simplu, că Newton şi newtonienii s-ar fi situat pe poziţiile empirismului naiv, necritic, acceptînd posibilitatea de a generaliza, pornind de la o experienţă limitată, fără să-şi pună problema cum este posibilă o asemenea generalizare, cum este posibilă, în general, inducţia. Asemenea supoziţii sînt cuprinse, cred, şi în afirmaţia, cu mare circulaţie, că prin critica pe care a făcut-o inducţiei, D. Hume, ar fi subminat bazele ştiinţei newtoniene şi că criticismul lui Kant, *Teoria transcendentală a elementelor*, în special, ar trebui considerate ca o reacţie faţă de această situaţie [29]. Chiar şi o examinare fugară a textelor lui Newton, şi în primul rînd a cărţii sale *Philosophiae naturalis principia mathematica (Principiile matematice ale filozofiei naturale)* indică, totuşi, că această impresie este greşită. În diferite pasaje, şi mai ales la începutul cărţii a treia, în ale sale *Regulae philosophandi* (îndeosebi în regula a II-a), Newton formulează destul de clar principiul uniformităţii şi constanţei naturii. Ceea ce este mai important, enunţurile despre natură în general sau despre caracteristici generale ale naturii, pe care le întîlnim în „regulile de filozofare" sînt distinse clar de „legile experimentale", pe care Newton le caracterizează ca fiind „scoase" din experienţă prin inducţie. În capitolul despre *Regulile de filozofare* şi în alte capitole din *Principiile matematice ale filozofiei naturale* nu se spune nimic despre sursa şi temeiurile acestor enunţuri, ceea ce constituie o indicaţie, este adevărat numai negativă, că autorul le acceptă înainte şi independent de experienţă, adică *a priori* [30]. Căci dacă el ar fi considerat aceste enunţuri ca fiind „experimentale" ca şi legile pe care le formulează în cartea sa, nu „metafizice", este greu de crezut că ar fi omis să sublinieze acest fapt. Pe de altă parte, pare evident că aceste „reguli de filozofare" sînt considerate de Newton drept fundamente ale „filozofiei naturale", cu alte cuvinte, drept premise ale întregii sale construcţii ştiinţifice. Este

[29] Vezi, de exemplu, K. R. Popper, *Two Faces of Common Sense*, în K. R. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford at the Clarendon Press, 1972 p. 91.

[30] Chiar un autor preocupat în general să pună în lumină empirismul lui Newton, ca Burtt, este de părere că nu se poate răspunde cu „siguranţă absolută" la întrebarea dacă Newton gîndea unele din „regulile sale de filozofare" ca principii „metafizice", date *a priori* sau doar ca postulate metodologice, ca principii ale cercetării. (Vezi E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A. Historical and Critical Essay*, revised edition, New York, Harcourt, Brace and Company, 1932, p. 315).

deci foarte plauzibil că Newton a considerat principiul uniformității și constanței naturii, principiul că natura este „totdeauna de acord cu ea însăși", pe care îl ilustrează prin exemple („căderea pietrelor în Europa și America ; lumina focului din sobă și a Soarelui ; reflexia luminii pe Pământ și pe alte planete" [31]), ca fiind justificarea valabilității universale a tuturor „legilor experimentale", formulate prin inducție. Formularea regulii a IV-a oferă un puternic sprijin în favoarea acestei interpretări. Newton precizează că în „filozofia experimentală" (fizică) „propozițiile deduse prin inducție din fenomene trebuie considerate sau precis sau aproximativ adevărate" [32], indicînd, fără echivoc, că revizuirea lor este justificată numai atunci cînd survin noi observații sau observații mai precise, care contrazic sau corectează observațiile de la care s-a pornit în formularea acestor propoziții. Altfel spus, dacă observațiile sau experimentele de la care pornește cercetătorul ar putea fi complete și fără greșeală, atunci nimic nu ar mai putea atinge adevărul și valabilitatea universală a „legilor experimentale".

În sprijinul acestei interpretări, pot fi amintite, de asemenea, unele formulări semnificative din *Optică*. Newton afirmă, de exemplu, că prin experiență noi putem întemeia (dovedi) o lege experimentală. Or, dacă nu adoptăm, ca *a priori* adevărat, principiul uniformității și constanței naturii, nu are sens să se vorbească despre posibilitatea de a întemeia (dovedi) o lege prin inducție. Căci o dată ce uniformitatea și constanța naturii nu ar fi asigurate, orice lege experimentală, elaborată pornind de la observații și experimente bine verificate (controlate), ar putea fi răsturnată, oricînd, de observații și experimente făcute în aceleași condiții. Putem admite deci, că pentru Newton, ideea uniformității și constanței naturii era un *adevăr a priori*, cel puțin pe temeiul consecințelor inacceptabile la care ne conduce adoptarea punctului de vedere contrar.

Să considerăm deci, în lipsa unor contraargumente puternice, că principiul uniformității și constanței naturii are, în concepția lui Newton, situației unei idei *a priori* adevărate, care funcționează ca o condiție generală a experienței. Din această supoziție decurg cîteva consecințe semnificative. Urmează, mai întîi, că critica pe

[31] Vezi I. Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, București, Edit. Academiei, 1956, p. 314.

[32] Vezi *Ibidem*, p. 315.

care a făcut-o Hume inducţiei nu putea submina bazele fizicii newtoniene. Căci această critică cade de îndată ce abandonăm postulatul empirismului (toate ideile generale despre lume iau naştere şi pot fi întemeiate prin inducţie pornind de la datele simţurilor) şi acceptăm uniformitatea şi constanţa naturii, ca un adevăr *a priori*. În al doilea rînd, avem temeiuri să considerăm cu un anumit scepticism contrastul, consacrat de tradiţie, între concepţia asupra fundamentului ştiinţei naturii a unui Newton, văzut ca un empirist consecvent şi de neclintit, şi a autorului *Criticii raţiunii pure*. Din cele de mai sus, rezultă că acest contrast trebuie să fie sensibil temperat. Nu este o exagerare să spunem că în scrierile lui Newton întîlnim anticipări ale ideii fizicii pure sau metafizicii experienţei a lui Kant. Mai mult, problematica *Analiticii transcendentale* ne apare ca o elaborare şi dezvoltare sistematică a unei problematici care apare, parţial şi într-o formă latentă, în *Principia* lui Newton. *Critica raţiunii pure* formulează pentru prima dată cu claritate şi în mod frontal întrebările : care sînt condiţiile care fac posibilă experienţa în genere ? care este conţinutul fizicii pure, ca disciplină ce expune în mod sistematic condiţiile generale ale oricărei experienţe ? cum este posibilă fizica pură ? *Analitica transcendentală* constituie, în primul rînd, un răspuns, desfăşurat în ordine sistematică, la aceste întrebări. Conceptul de *fizică pură* al *Criticii* ne apare astfel ca o încercare de a scoate la lumină şi de a elabora probleme filozofice latente ale edificării newtoniene a ştiinţei teoretice a naturii.

STATUTUL PSIHOLOGIEI ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

MIHAI GOLU

Chiar după un secol de dezvoltare ca disciplină științifică de sine stătătoare, psihologia nu a încetat, încercînd a-și reconstitui și reconsidera istoria, de a căuta fundamentele sale filozofico-metodologice generale și de a raporta tabloul său actual la „modelele" prefigurate în cadrul unuia sau altuia din marile sisteme filozofice. În aprecierea contribuției și locului ce revine diverșilor mari filozofi în istoria științei psihologice, se iau în considerare, de regulă, trei criterii, și anume : a) extensiunea pe care au dat-o în opera lor descrierii și explicării fenomenelor vieții psihice ; b) statutul ca atare al cunoașterii psihologice în contextul de ansamblu al cunoașterii umane ; c) gradul de actualitate — metodologică sau științifico-explicativă — al modelelor psihologice elaborate.

Prin prisma acestor criterii, istoricii contemporani ai psihologiei încearcă să facă o anumită ierarhizare valorică și să ofere nu numai un tablou cronologic al evoluției reprezentărilor și cunoștințelor despre psihic, ci și o diferențiere calitativă a contribuțiilor individuale ce s-au succedat în decursul secolelor. Dacă în privința altor mari gînditori operația aceasta de selectare — valorificare s-a desfășurat de o manieră mai sigură și, să spunem, mai obiectivă, în jurul rolului lui Im. Kant continuă și astăzi îndoielile și oscilațiile. Motivele unei asemenea situații sînt diverse : caracterul foarte abstract și greu accesibil al scrierilor lui Kant, menținerea lui în planul analizei filozofice pure, detașat de concretețea faptică a investigației psihologice, neîncrederea lui în posibilitatea ridicării psihologiei la rangul de știință veritabilă etc. Dar indiferent care motive au precumpănit în balanță, fapt este că, în diversele tratate de istoria psihologiei [1], contribuției kantiene îi este afectat

[1] cf. G. S. Brett, *A History of Psychology*, London and New York, 1912—1921 (3 vol.) ; M. Reuchlin, *Histoire de la Psychologie*, P.U.F., 1957 ; F. L. Mueller, *Histoire de la Psychologie*, Payot, Paris, 1971 ; M. Ralea și C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, București, Edit. Academiei, 1959.

un spațiu foarte restrîns și i se acordă o valoare incomparabil mai mică decît contribuției altor filozofi. Dacă o atare atitudine ar putea fi cumva justificată prin perspectiva psihologiei clasice (adică a celei de pînă la începutul deceniului al șaselea al secolului nostru), axată preponderent pe măsurarea și descrierea faptelor particulare *hic et nunc,* ea nu mai concordă cu tendința actuală a cunoașterii psihologice, caracterizată prin constructivism teoretic, care tinde să depășească limitele datului empiric imediat. Iată de ce considerăm că valoarea metodologică a „modelului kantian" se va impune atenției psihologilor teoreticieni de-abia de acum încolo.

◇

În studiul de față ne propunem să analizăm problema perspectivelor și statutului psihologiei în *Critica rațiunii pure,* operă care a marcat o cotitură și totodată un punct de vîrf nu numai în evoluția concepției filozofice a lui Im. Kant, ci și în istoria gîndirii filozofice universale.

La prima vedere, s-ar părea că în această lucrare, eminamente filozofică, dedicată cu precădere analizei fundamentelor cunoașterii în general, elaborării noii metode a demersului epistemologic denumită transcendentală sau critică, analizei sistematice a principiilor și legilor intelectului și rațiunii pure (dezindividualizate și desubiectivizate) ar fi inutilă căutarea unor probleme și preocupări propriu-zise de psihologie. În favoarea unei asemenea optici ar putea pleda și faptul că analiza procesului cunoașterii și a naturii cunoștinței se face complet detașat de factorii și mecanismele psihologice. Deși înainte, filozofi ca Locke, Leibniz și Hume subliniaseră necesitatea cercetării genezei psihologice a ideilor, Kant socotea o asemenea cercetare lipsită de orice relevanță pentru înțelegerea și demonstrarea valorii lor epistemologice. În viziunea filozofului german, valoarea cunoștinței nu este o problemă a cărei rezolvare să se aștepte de la o psihologie descriptivă sau explicativă ; sarcina rezolvării ei trebuie să cadă exclusiv în competența teoriei cunoașterii.

Dar oricît de departe a intenționat Kant să se țină de planul analizei psihologice, *Critica rațiunii pure* conține numeroase considerațiuni și aprecieri care au legătură directă cu psihologia.

În perioada în care a fost scrisă această monumentală operă, psihologia continua să fie încorporată în filozofie, iar analiza fenomenelor sufletești avea eminamente un caracter speculativ, bazată

doar pe intuiţie şi introspecţie. Chiar modelul asociaţionist, care se apropia cel mai mult de spiritul naturalist-ştiinţific, punea la baza constituirii edificiului vieţii psihice un mecanism — *asociaţia* — care el însuşi se cerea a fi cunoscut şi explicat. Ideea genezei şi devenirii în sfera fenomenelor psihice era fie negată, acestea interpretîndu-se ca datum-uri imanente şi autonome în ansamblul celorlalte fenomene universale, fie aplicată în maniera mecanicistă şi reducţionistă. Nici una din cunoştinţele şi aserţiunile cu privire la realitatea psihică nu satisfăcea, după Kant, exigenţele principiului apriorismului şi obiectivităţii universale, neputînd, deci, servi nici fundamentării teoriei cunoaşterii, nici justificării desprinderii psihologiei de filozofie şi constituirii ei într-o ştiinţă independentă autentică.

El îşi exprimă astfel deschis dezacordul cu întreaga linie în care a evoluat pînă la el cunoaşterea psihologică, ridicîndu-se atît împotriva psihologiei raţionale (pure), cît şi împotriva psihologiei empirice (pure), demonstrînd inconsistenţa şi imposibilitatea atît a uneia, cît şi a celeilalte.

Psihologia raţională îşi ridica edificiul teoretico-explicativ pe fundamentul judecăţii „eu gîndesc", care, luată în sine, este un dat a priori. Această judecată nu face altceva decît să ne arate că orice gîndire aparţine conştiinţei. Oricît de purificată este însă de orice element empiric, ea „serveşte pentru a distinge două feluri de obiecte, după natura puterii noastre de reprezentare. *Eu* întrucît gîndesc, sînt un obiect al simţului intern şi mă numesc suflet. Ceea ce este un obiect al simţurilor externe se numeşte corp" [2]. Obiectul psihologiei raţionale îl reprezintă tocmai conţinutul expresiei „eu gîndesc", detaşat de orice intricaţie a impresiilor şi experienţei particulare. Se pune însă problema : este posibilă menţinerea, în cursul analizei, a purităţii stării „eu gîndesc" ? Şi Kant răspunde fără nici o ezitare „Nu". Căci, demonstrează el, dacă am lua în considerare doar simplul fapt că judecata respectivă, care reprezintă percepţie de sine, se împleteşte, în mod real, cu o experienţă internă, pe care o posedă orice subiect, şi ar fi suficient să spulberăm iluzia asigurării unei asemenea purităţi. Oricît s-ar strădui, psihologia raţională nu poate fi niciodată pură şi chiar de la plecare este obligată să accepte în schema sa logică un principiu

[2] Im. Kant, *Critica raţiunii pure*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 309.

empiric. Topica psihologiei raționale, din care ea își derivă întregul conținut, este redusă de Kant la patru „determinații" principale : „1) sufletul este *substanță* → 2) *simplu,* în ce privește calitatea lui → 3) Numeric identic, adică *unitate* (nu pluralitate), în ce privește diferitele timpuri în care există → 4) În relație cu obiecte *posibile* în spațiu" [3]. Din compunerea acestor elemente, fără implicarea vreunui alt principiu din afară, sînt derivate conceptele nodale ale psihologiei raționale. Astfel, substanța considerată numai ca obiect al simțului intern dă conceptul de *imaterialitate ;* atributul simplității generează conceptul de *incoruptibilitate ;* identitatea sufletului ca substanță intelectuală duce la conceptul de *personalitate ;* substanțialitatea, simplitatea și identitatea dau conceptul de *spiritualitate ;* relația cu obiectele din spațiu dă *comerțul* cu corpurile [4].

La baza psihologiei raționale nu putem pune decît simpla reprezentare, în sine complet lipsită de conținut : „eu, despre care nici măcar nu se poate spune că este un concept, ci o simplă conștiință care însoțește toate conceptele" [5].

În actul propriu-zis al reprezentării, acest *eu* nu ne sugerează însă decît un „subiect transcendental al ideilor = X, care nu este cunoscut decît prin idei, care sînt predicatele lui, și despre care noi nu putem avea separat niciodată nici cel mai neînsemnat concept" [6]. De aceea, atunci cînd trebuie să trecem la analiza propriu-zisă, sîntem obligați să ne învîrtim în jurul lui într-un cerc perpetuu, întrucît încercarea de a formula vreo judecată concretă despre el reclamă apelul permanent la reprezentarea lui. Psihologul raționalist este pus astfel în situația extrem de incomodă de a căuta criterii pentru a discerne între conștiință ca reprezentare a unui obiect particular și conștiință ca formă a reprezentării în genere.

O contradicție și mai mare apare însă cînd trebuie să se analizeze raportul dintre „imaginea" subiectului particular și cea a subiectului general. Pe ce temei condiția în care gîndește un subiect oarecare (în genere) și care nu este decît o proprietate a lui trebuie să fie în același timp valabilă pentru tot ceea ce gîndește și

[3] *Ibidem,* p. 311.
[4] *Ibidem,* p. 311.
[5] *Ibidem,* p. 312.
[6] *Ibidem.*

să fundamentăm pe o judecată particulară de natură empirică o judecată apodictică şi universală, anume, „că tot ce gîndeşte este constituit aşa cum îmi spune propria-mi conştiinţă că sînt eu însumi constituit“ [7]. Prin aceasta Kant formulează, de fapt, marea dilemă în care cunoaşterea psihologică se zbate şi în prezent, fără a fi reuşit să găsească ieşirea cea mai bună. Cum remarcau P. Fraisse şi J. Piaget [8], soluţia nici nu va putea fi găsită atîta timp cît ne vom situa pe poziţia unilateral-exclusivistă, de opunere metafizică a individualului, particularului — generalului, universalului.

Kant nu vede posibilă o cale externă de dobîndire a unei experienţe sau cunoştinţe despre o fiinţă gînditoare, structurînd cunoaşterea psihologică pe experienţa internă, pe „conştiinţa de noi înşine“. Ceea ce afirmăm despre cineva, ca subiect al unei activităţi de gîndire nu este altceva decît rodul transferului asupra lui al propriei noastre conştiinţe.

În contextul dat, judecata „eu gîndesc“ este luată doar în sens problematic, ca posibilitate de a vedea ce însuşiri pot decurge din ea pentru subiectul ei (fie că el există sau nu).

Căci, argumentează marele filozof, dacă la baza cunoaşterii raţionale pure despre subiectul gînditor în genere ar sta ceva mai mult decît *cogito*, dacă am mai apela şi la „observaţiile asupra jocului ideilor noastre, precum şi la legile naturale ale eului gînditor, care pot fi extrase din acest joc : ar rezulta o psihologie empirică, care ar fi o specie de *fiziologie* a simţului intern şi eventual ar putea servi să explice fenomenele lui, dar niciodată să descopere astfel de proprietăţi care nu aparţin experienţei posibile (ca aceea a simplicităţii), nici să ne înveţe *apodictic* despre fiinţe gînditoare în genere ceva care priveşte natura lor ; ea n-ar fi deci o psihologie *raţională*“ [9].

Întrucît judecata „eu gîndesc“ (luată problematic) „conţine forma oricărei judecăţi a intelectului în genere şi însoţeşte toate categoriile ca vehicul al lor“, concluziile care derivă din ea nu pot conţine decît o folosire transcendentală a intelectului, care exclude orice amestec al experienţei.

[7] *Ibidem*, p. 312.

[8] P. Fraisse, J. Piaget, în : *Traité de psychologie expérimentale*, Paris, P.U.F., 1963, tom. I.

[9] Im. Kant, *op. cit.*, p. 312—313.

După părerea lui Kant, întregul mod de a proceda al psihologiei raționale este dominat de un paralogism, pe care el îl schematizează în forma următorului silogism :

„Ceea ce nu poate fi gîndit altfel decît ca subiect, nici nu există altfel decît ca subiect și este deci substanță.

Dar o ființă gînditoare, considerată numai ca atare, nu poate fi altfel gîndită decît ca subiect.

Deci, ea nici nu există decît ca atare, adică în calitate de substanță“ [10].

După cum ușor se poate observa, în cele două premise se vorbește nu despre una și aceeași ființă, ci despre două ființe diferite : în cea majoră — ni se prezintă o ființă care, în genere, poate fi gîndită sub toate raporturile, implicit așa cum poate fi ea dată în intuiție ; în cea minoră — ființa respectivă este considerată numai în raport cu gîndirea și cu unitatea conștiinței, dar nu și în raport cu intuiția, prin care, de fapt, ea este dată gîndirii ca obiect. De aceea, concluzia este dedusă printr-un artificiu sofistic, înșelător.

Susținînd permanența sufletului și dincolo de viață, psihologia raționalistă cădea inevitabil în idealism, întrucît dacă existența lucrurilor externe nu este necesară pentru determinarea propriei noastre existențe în timp, atunci devine inutilă însăși presupunerea ei. Combătînd acest demers, Kant îi opune procedeul analitic (critic) în care acel „eu gîndesc“ este dat ca o judecată care include o existență și are prin urmare la bază o modalitate. Construcția sistemului psihologic trebuie în acest caz să înceapă nu de la conceptul unei ființe gînditoare în genere, ci de la o realitate și de la modul în care este ea gîndită. Abia după aceea ar urma să se efectueze operația de purificare de orice aspect empiric, pentru a se ajunge la relevarea a ceea ce aparține ființei gînditoare în genere. Unitatea de sine a subiectului gînditor, pe care o postula psihologia rațională, nu poate fi atinsă după Kant decît în *apercepție,* care posedă atributul realității și în care se îmbină într-un mod *sui generis* reprezentarea eului-corp, furnizată de simțurile externe, cu reprezentarea eului-gîndire, (a actului „eu gîndesc“), furnizată de simțul intern. Kant ajunge astfel la concluzia imposibilității definirii și explicării naturii omului (a subiectului) numai prin determinația gîndirii, așa cum proceda psihologia

[10] *Ibidem,* p. 317—318.

rațională. Totodată, el afirmă același lucru și despre materialism (evident, este vorba de materialismul reducționist) care, în opinia sa, reduce natura ființei umane numai la determinațiile corporale, externe. Dar el nu reușește să depășească limitele acestor tendințe unilateral-absolutizante și să surprindă adevăratele raporturi dintre materie și conștiință (gîndire), dintre corp (soma) și suflet. Într-adevăr, el încearcă să depășească modelul cartezian al opoziției dintre corp și suflet, afirmînd că deosebirea dintre obiectul simțului extern și cel al simțului intern este de ordin pur fenomenal și nu privește „substanțele". Dar neadoptînd principiile dialecticii ca instrument de analiză, el va rămîne pînă la urmă, tributar modelului dualist, sufletului fiindu-i conferită o „existență separată".

Din punct de vedere gnoseologic, sufletul va fi considerat tot un fel de „lucru în sine", a cărui esență rămîne necunoscută: „...consecința este că noi nu putem cunoaște *nimic* (subl. ns. — *M. G.*) în nici un mod, oricare ar fi el, despre natura sufletului nostru care privește în genere posibilitatea existenței lui separate" [11].

În ultimă instanță, Kant va încerca să salveze statutul cunoașterii psihologice și implicit pe cel al psihologiei, arătînd că, dacă nu este posibilă o psihologie rațională ca doctrină, care să adauge ceva la cunoașterea de noi înșine, este realizabilă ca disciplină, „care pune rațiunii speculative, în acest cîmp, hotare de nedepășit, pe de o parte pentru a nu se arunca în brațele materialismului fără suflet, de pe altă parte pentru a nu se pierde hoinărind în spiritualismul care pentru noi este lipsit de fundament în viață..." [12].

Observînd că, în genere, cunoașterea psihologică nu poate fi lipsită de un suport empiric, dat de percepția internă nemijlocită care se manifestă ca o determinare a apercepției, Kant respinge însă și posibilitatea unei psihologii pur empirice. Închiderea în sfera îngustă și saturată de iluzii a experienței, fără deschidere și raportare la categorii și principii teoretice regulatoare, stabilite a priori, conduce inevitabil la subiectivism și egocentrism. De aceea, pentru a dobîndi valoare obiectivă și universală, cunoștințele furnizate de percepția nemijlocită, realizată de simțul intern, trebuie să treacă obligatoriu prin filtrul *critic* al structurilor intelectului și apoi ale rațiunii. Numai în măsura în care faptele și elementele experienței suportă transformările de conceptualizare și

[11] *Ibidem*, p. 326—327.
[12] *Ibidem*, p. 327.

generalizare pe care li se aplică instanțele cognitive superioare — intelectul și rațiunea — ele pot deveni relevante din punct de vedere obiectiv-științific.

Prin aceasta, Kant pune, de fapt, bazele logice ale metodei mijlocit-constructiviste și ale „experimentului teoretic" în psihologie. Astăzi asistăm la o mutație radicală în fundamentarea demersului cunoașterii psihologice, concretizată tocmai în deplasarea accentului de la faptul empiric particular la *constructul teoretic general.* A reieșit foarte pregnant în evidență că progresul psihologiei ca știință nu poate fi asigurat doar de simpla acumulare și descriere a faptelor, oricît de numeroase și diversificate ar fi ele. Faptul în sine nu explică nimic și, ca atare, nu dobîndește semnificație epistemologică decît în măsura în care este integrat (deci transformat) într-un *construct teoretic,* cu un anumit grad de generalitate. Psihologia a ajuns, se poate spune, la o nouă conștiință de sine, care o obligă să iasă din empirismul îngust și să se înscrie pe o traiectorie teoretico-constructivistă. Astfel, dacă pînă acum două decenii, la baza cercetării și analizei psihologice se afla în exclusivitate conceptul de „subiect statistic", o medie a cazurilor individuale nemijlocit măsurabile, în prezent, capătă o pondere tot mai mare conceptul de „subiect ideal", un construct teoretic, căruia nu-i corespunde în mod obligatoriu un individ concret, care depășește, deci, limitele intuiției empirice, dar care ne permite să descifrăm mai bine semnificația și legitatea faptelor date în experiență.

Întrucît este nevoită să se întoarcă permanent la simțul intern, în modelul kantian cunoașterea psihologică nu poate depăși aspectul fenomenal. Dar tocmai manifestarea fenomenală a psihicului este realitatea cea mai pregnantă, care conferă conținutului cunoștințelor noastre despre el instrumentalitate și practicabilitate.

Prin critica ascuțită pe care o face psihologiei raționale, prin delimitarea netă a domeniului filozofiei de cel al științei — a cărei obiectivitate este garantată prin universalitatea formală a legilor înțelegerii umane — Kant incită indirect la constituirea unei *psihologii obiective,* chiar dacă el însuși a preferat să se mențină într-o atitudine rezervată față de posibilitatea constituirii ei. De aceea nu sîntem de acord cu cei care pun pe același plan atitudinea față de psihologie exprimată de Kant în *Critica rațiunii pure* (1781) și de A. Comte în *Curs de filozofie pozitivă* (1830—1842). Niciunde Kant nu neagă specificul și legitimitatea cunoaște-

rii psihologice ; respingînd atît psihologia rațională pură, cît și pe cea empirică pură, el nu aruncă peste bord psihologia în general. Dimpotrivă, dezvăluind inconsistența absolutizării unilaterale (a experienței sau rațiunii), Kant demonstrează necesitatea întemeierii cunoașterii psihologice pe unitatea sensibilului și teoreticului, a percepției, intelectului și rațiunii. Or, A. Comte neagă și respinge *de plano* însăși posibilitatea cunoașterii psihologice. Identificînd psihologia în general cu psihologia introspecționistă — ca o formă particulară, istoricește condiționată, de manifestare a ei — Comte o elimină total din sistemul științelor, argumentînd cu „nu poți sta la fereastră și să te privești în același timp trecînd pe stradă ; nu poți ca, la teatru, să fii în același moment actor pe scenă și spectator în sală".

Dezvăluind limitele cunoașterii psihologice, Kant obligă la căutări permanente de perfecționare atît a cadrelor conceptual-teoretice, cît și a metodelor de cercetare ; contestînd validitatea oricărei cunoașteri psihologice, Comte înlătură însăși perspectiva reconstituirii și evoluției, fie și pe alte baze metodologice, a psihologiei.

Obstacolele pe care le menționa Kant în calea scientizării psihologiei (a) „posibilitatea subiectului uman de a-și masca adevărata stare atunci cînd se știe observat și cercetat", b) „în cazul cînd subiectul însuși dorește să se autoexamineze este supus întotdeauna unei tendințe de exagerare — fie devine excesiv de critic în raport cu propriile-i stări de motivație, fie că se lasă orbit de mobilurile aflate în acțiune" ; c) „situațiile diverse în care este pus omul de soartă sau de sine însuși ca aventurier fac dificilă formalizarea datelor") aveau să devină mai tîrziu premisele și stimulentul elaborării unor procedee metodologice moderne de neutralizare și control al influenței denaturante asupra datelor cercetării a așa-numitelor „variabile-subiect". Este vorba, în primul rînd, de procedeele de formalizare și cantificare — matematice și logico-matematice — pe care Kant, socotindu-le atemporale și specifice lumii spațiale, nu le vedea aplicabile în studiul fenomenelor mentale, înscrise în fluxul timpului și caracterizate după el numai prin durată.

În *Critica rațiunii pure* psihologia este prezentată ca o simplă idee despre o știință posibilă, care nu este dată nicăieri *in concreto,* dar de care căutăm să ne apropiem pe diferite căi,

parcurgînd complicatul labirint al sensibilității. Pînă va ajunge să-și descopere propriul prototip, psihologia trebuia să rămînă integrată metafizicii, care cuprinde *filozofia transcendentală* și *fiziologia rațiunii pure.* Propriu-zis, psihologia este încadrată de Kant în „fiziologia imanentă" (nu transcendentă, în care el include cosmologia și teologia), care consideră natura ca ansamblul obiectelor tuturor simțurilor. „Metafizica naturii gînditoare — spune Kant — se numește *psihologie* și, din același motiv amintit adineauri, nu trebuie înțeleasă aici decît *cunoașterea rațională* a sufletului" [13]. Cît privește psihologia empirică, Kant susține că ea se cuvine a fi plasată ca și fizica propriu-zisă (empirică) pe latura filozofiei aplicate, ale cărei principii sînt cuprinse în filozofia pură [14]. Prin urmare, psihologia empirică este exilată cu totul din metafizică. Kant revine însă imediat și notează : „Totuși, după uzul didactic, va trebui să-i mai acordăm totdeauna (deși numai ca episod) un locușor aici și anume din motive economice, fiindcă ea nu este încă atît de bogată pentru ca să constituie singură un studiu, și totuși este prea importantă, pentru ca să fie respinsă cu totul sau anexată în altă parte, unde ar avea și mai puțină afinitate decît cu metafizica. Ea nu este decît o *străină* admisă de multă vreme, căreia i se acordă o ședere temporară *pînă cînd se va putea muta în propria-i locuință* (subl. ns. — *M.G.),* într-o antropologie dezvoltată (care ar fi pandantul fizicii empirice)" [15].

Așadar, finalmente, Kant preconizează în *Critica rațiunii pure* două nivele de integrare a cunoașterii psihologice : *unul teoretic-abstract,* bazat pe activitatea constructivă a rațiunii, și altul *empiric-concret,* bazat pe percepția nemijlocită și experiență.

Integrarea de tip teoretic-abstract nu se poate realiza și nu poate ființa, după el, decît în cadrul metafizicii, al *fiziologiei rațiunii pure ;* integrarea de cel de-al doilea gen, deși inițial apare și se circumscrie metafizicii, pe măsură ce evoluează se poate desprinde de aceasta, constituindu-se într-o *disciplină distinctă.* Astfel că, deși aparent adversar vehement al desprinderii psihologiei de filozofie, în fond, Kant fundamentează și deschide calea înfăptuirii unui asemenea act și a *constituirii psihologiei experimentale.*

[13] *Ibidem,* p. 626.
[14] *Ibidem,* p. 627.
[15] *Ibidem,* p. 628.

„APRIORISME" ÎN BIOLOGIA ŞI ÎN PSIHOLOGIA CONTEMPORANĂ

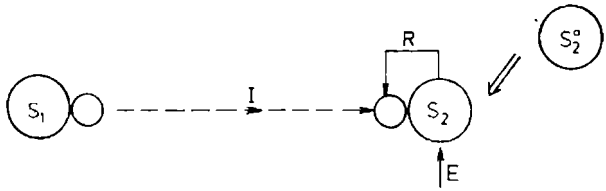
VICTOR SĂHLEANU

Pentru cel care doreşte să abordeze problematica gnoseologiei în spiritul ştiinţelor contemporane, ţinînd seama de unele poziţii ale criticismului lui Kant, o întrebare fundamentală este următoarea : cum „întîmpină" sistemul nostru de cunoaştere şi acţiune, experienţele de viaţă ? Reuşeşte aceasta să „prindă" această experienţă conformîndu-se particularităţilor ei caracteristice, sau îşi exprimă specificul *său,* pentru a-i da un „înţeles" ? Sau, poate, reuşeşte să „prindă" caracteristicile experienţei de viaţă *tocmai* prin faptul că-şi imprimă specificul său ?

Formularea de mai sus se referă la *apriorisme* evitînd termeni angajaţi cum ar fi cuplurile subiectiv/obiectiv, spaţiu/timp, cauză/efect, interior/exterior sau chiar conceptul de realitate (de la *res* = lucru, adică o „realitate obiectuală"). Evident că ea se poate *interpreta* în termenii ştiinţelor contemporane, de exemplu întrebîndu-ne în ce măsură organele de simţ şi creierul exercită un triaj, o deformare şi o organizare constructivă a mesajelor provenite din mediul ambiant. Adecvarea dintre „realitate" şi intelect ar fi „tendinţa" adaptării filogenetice de-a lungul unui interval de timp de miliarde de ani. Într-o asemenea interpretare, implicăm de obicei spaţiul tridimensional, timpul unidimensional cu o „săgeată" bine determinată, organismul uman ca un inel virtual între generaţii, mecanisme nervoase — în ultimă instanţă fizico-chimice. Nu este inutil să repetăm că interpretarea de mai sus este unul dintre rezultatele posibile ale „întîmpinării" experienţei noastre de viaţă de către sistemul nostru de cunoaştere (şi de opţiune). Neaşteptată ar fi doar concluzia că nu este singura interpretare materialistă posibilă, o altă consecinţă a criticismului kantian fiind invitaţia la regîndirea conceptelor de spaţiu, timp, feno-

men ; vom reveni. În cuprinsul studiului ne vom folosi însă constant de această interpretare.

Pentru fixarea ideilor, vom recurge la un *model comunicațional.* Fie S_1 o sursă de semnale recepționate de sistemul S_2. Acesta din urmă



își poate regla, într-o oarecare măsură, intrările (prin bucla de feedback R) și este influențată, nu numai de informația I venită din mediu, ci și de alți factori energetici și substanțiali (E) din ambianță. Pe de altă parte, S_2 este rezultatul generării sale dintr-un sistem preexistent similar S_2^0 („ereditate").

Vom vorbi de *apriorisme* în sensul cel mai larg, ori de cîte ori însușirile lui S_2 vor modifica cantitatea și calitatea semnalelor purtătoare de informație I și, în special, cel puțin una dintre dimensiunile I (= statistică, sintactică, semantică sau pragmatică). Reamintim că însușirile structurale ale lui S_2 pot fi subsumate conceptului de *informație structurală,* spre deosebire de *informația comunicativă* I.

Un exemplu va ușura înțelegerea denotațiilor termenilor de mai sus. Fie S_2 un organism dotat cu un aparat de vedere spre care se îndreaptă semnale luminoase (optice). El își poate regla intrările „închizînd ochii" sau, dimpotrivă, îndreptîndu-i spre un obiect relevant. Dacă obiectul relevant este un ecran cinematografic pe care se proiectează un număr suficient de imagini pe secundă, inerția părții sensibile a aparatului de vedere le poate „contopi" rezultînd „impresia" de mișcare : se operează asupra statisticii semnalelor și se obține o conversiune discontinuu → continuu. Înțelegerea mesajului (dimensiunea semantică) depinde și de stocurile memoriale : S_2 selectează din fluxul de informații elemente pe care le conectează și le structurează (dimensiunea sintactică) conform obișnuinței. Reacția comportamentală a lui S_2

dezvăluie dimensiunea semantică a mesajului. *Acelaşi* obiect poate avea semnificaţii diferite după *specia* căreia-i aparţine S_2 (iarba nu este hrană pentru un animal carnivor), după *starea* lui S_2 (hrana potenţială este indiferentă unui animal sătul). Modelul comunicaţional schiţat evidenţiază *relativitatea* a ceea ce numim „informaţie" şi reliefează complexitatea şi variabilitatea relaţiilor cauzale în „universul informaţional".

Geneza lui S_2 din S_2^0 determină apriorisme *înnăscute*. Aceste apriorisme se pot manifesta fie imediat după apariţia lui S_2, fie ulterior, pe baza unei programări transferate genetic : S_2 este *preprogramat*. Însă influenţele de tip E îşi au partea lor de contribuţie la reactivitatea, activitatea şi „informabilitatea" lui S_2. Însuşi fluxul informaţional I poate schimba *automatismele* lui S_2 (prin fenomene de memorie psihologică, de imunitate etc.). Asemenea schimbări pot afecta programele — adăugînd, de exemplu, programe noi *(soft ware)*. Ele pot afecta înseşi structurile lui S_2 *(hard ware ;* cazul „structomatelor", în nomenclatura lui C. Simowi). Automatele instruibile şi autoinstruibile fac parte din aceste categorii. Influenţe de tip I şi E se subsumează conceptului de *educaţie* — luat în sensul cel mai larg (ea poate fi o formă sau alta de învăţare, de exemplu o condiţionare).

LEGĂTURA DE TIP INFORMAŢIONAL ŞI REACŢIA IDIOSPECIFICĂ

În numeroase cazuri în care sistemele vii (sau cele tehnice — produse ale sistemelor vii umane) interacţionează prin semnale, conexiunea cauzală este de un tip special. Factorul efectiv (= care produce efectul) nu acţionează în calitate de furnizor al energiei reacţiei, ci în calitate de *declanşator* al unui sistem energetic aflat în stare labilă. Excitantul unei fibre musculare dezlănţuie contracţia acesteia, dar lucrul mecanic se efectuează pe socoteala rezervei energetice a fibrei. Comenzile nervoase ale mişcării nu aprovizionează muşchii cu energie, după cum nu fitilul aprins care „detonează" un explozibil este fiziceşte răspunzător de ravagiile materiale ale exploziei. Însuşirea este definitorie (în biologie) pentru sistemele iritabile sau excitabile.

În unele dintre aceste sisteme (excitabile sau „informabile") se manifestă o relativă indiferenţă faţă de natura excitantului : din reacţie nu se poate „citi" natura acestuia. O fibră musculară răspunde contractîndu-se, indiferent dacă excitantul este mecanic,

chimic, electric, caloric sau nervos. Reacţia este *idiospecifică*. Contracţia este maximă, de îndată ce excitantul a atins (ca intensitate) un „prag" necesar („legea" *tot sau nimic*). Putem vorbi deci şi de o relativă indiferenţă faţă de aspectele *cantitative* ale stimulului.

„Aprioricul" din S_2 se manifestă prin această monotonie din răspunsuri, prin incapacitatea de a-l „reflecta diferenţiat" pe S_1. Logic opusă reacţiei idiospecifice este reacţia *alospecifică*. Anticorpii produşi de un organism în contact cu bacterii sau virusuri pot ilustra o reacţie alospecifică (la nivel organismic), ei fiind specific „orientaţi" împotriva microbilor respectivi. În cercetările epidemiologice actuale se apreciază mai mult detectarea anticorpilor decît detectarea germenilor patogeni (în studii de masă).

Cazul reflexelor condiţionate merită o menţiune aparte. Prin mecanismele „legăturilor nervoase temporare", aspecte *oarecare* din mediul ambiant devin *semnalizatori*, primesc o semnificaţie (temporară). Zgomotul paşilor laborantului ajunge să producă salivaţia abundentă a cîinelui care-i aude. Conexiuni cauzale idiospecifice, depinzînd de biografia organismului (deci de un factor „istoric") se pot stabili între *orice* element de ambianţă şi orice efect somatic. Reflexele condiţionate sînt, însă, o paradigmă a învăţării. „Aprioricul" în situaţia concretă este reţeaua de conexiuni învăţate. Ea însăşi depinde de starea funcţională a creierului, aspect corelat celuia „temperamental" şi în mare măsură înnăscut (tipul de activitate nervoasă superioară, după I. P. Pavlov). Pretutindeni ne întîlnim cu această etajare de pre-condiţii şi pre-condiţionări cu care organismele „întîmpină" experienţa lor de viaţă dar care, în parte, sînt urmările experienţei de viaţă.

SENZORIALITATEA CA SELECŢIE ŞI DISTORSIUNE

Este o banalitate faptul că organele de simţ sînt edificate pe principiul *selectării* excitanţilor purtători de informaţie. Specializarea ochiului uman „este" pentru unde electromagnetice cu o frecvenţă situată *între* infraroşu şi ultraviolet. Maxima sensibilitate pentru verde are o justificare ecologică (în prezenţa ubicvitară a plantelor cu clorofilă). Specializarea urechii umane „este" pentru vibraţii mecanice cu frecvenţa între 16 şi 20 000 Hz; cîinii pot auzi ultrasunetele (care liliecilor le folosesc în orientarea prin ecolocaţie) iar meduzele simt infrasunetele. Ambianţa acţionează

asupra sistemelor S_2 pe căile E și I, dar, de fapt, calea I este *o parte* a căii E, *decupată* în conformitate cu interesele adaptative ale speciei. Biologul german v. Uexküll a insistat asupra deosebirilor dintre *Umwelt* (ambianță) și *Merkwelt* (partea din ambianță alcătuită din *purtători de informație* pentru S_2, deci mulțimea sistemelor S_1). Influențe puternice pe calea E pot rămîne în afara *Merkwelt*-ului : de exemplu radiațiile ionizante, chiar în doză mortală, nu impresionează organele de simț ale omului. Același autor a atras atenția și asupra schimbării acestui *Merkwelt* în funcție de starea fiziologică a lui S_2 (ca și asupra variațiilor *semantice* ale semnalelor identice în funcție de starea fiziologică și, eventual, de context. Același subiect poate fi hrană sau pretext ludic etc.).

Dar caracterul de idiospecificitate al reacțiilor senzorilor face ca excitanții *neadecvați* să perturbe, eventual, procesul de „reflectare". Excitarea mecanică a retinei este resimțită ca lumină („stelele verzi"). Reîntîlnim celebra teză a *energiei specifice a simțurilor,* susținută acum 150 de ani de J. Müller.

S-a adus observația (justă) după care energia necesară pentru exercitarea neadecvată a retinei este cu mult mai mare decît cea a fotonilor ce o excită adecvat în mod obișnuit (natural, fiziologic). Importantă este însă luarea în considerare a integrării reacțiilor idiospecifice într-un ansamblu adaptat prin evoluție filogenetică și a caracterului statistic improbabil al excitării neadecvate. Diferențierea și reacțiile idiospecifice apar astfel drept premise dialectice ale unei reflectări alospecifice.

Selecția prin senzori este, uneori, extrem de unilaterală. Specii de batracieni care se hrănesc cu muște nu pot sesiza decît *mișcarea* obiectelor (nu și prezența lor, dacă sînt în repaos). Vederea colorată nu există la multe insecte și mamifere ; se cunosc anomalii ereditare, la om (daltonismul, acromatopsia) în care vederea colorată este perturbată. Este evident că Lumea nu „este" așa cum ne „apare". Fizicianul și chimistul au reușit să suplimenteze senzorii noștri organici cu senzori artificiali care selectează alte aspecte din Lume decît cele la care avem acces prin organele naturale.

Nevoile adaptative ale speciei au impus nu numai selecția de surse S_1 dar, în același timp, *ponderarea* importanței semantice și pragmatice a surselor S_1. „Aparențele" țin și de distribuția *accentelor* pe materialele aduse de senzori. Majoritatea mami-

ferelor au o orientare centrată pe olfactiv (animale macromatice) — în timp ce omul este centrat pe vizual. Pe de altă parte, experienţa adaptativă şi senzorială „explică" anumite distorsionări în percepţie, cum sînt iluziile senzoriale tipice (universal depistate). Mai curînd decît efecte ale imperfecţiunilor structurale şi funcţionale, ele sînt expresia unor „măsluiri" utile (*statistic* vorbind), pecetea situaţiilor *obişnuite* (cele mai frecvente) şi a obişnuinţei. După cum am mai menţionat, cinematografia (şi televiziunea) se bazează pe asemenea însuşiri „imperfecte" : mişcarea ca şi simultaneitatea şi continuitatea imaginilor de pe ecrane sînt „iluzii".

PROBLEMA „STIMULILOR-CHEIE" ŞI A „FORMELOR PREGNANTE"

Etologia a scos în evidenţă faptul că, pentru declanşarea unei reacţii instinctuale nu este nevoie, de obicei, de un stimul perceptiv complex. Dimpotrivă, ceea ce pune în mişcare automatismul este o combinaţie simplă de stimuli elementari, cum ar fi cei de formă sau de culoare. Aceştia sînt un fel de „repere pragmatice" în viaţa speciilor. S-a vorbit de „mecanisme înnăscute de comportament" şi de „stimuli-cheie". Căutarea informaţiilor de declanşare face parte dintr-un comportament pregătitor celuia în care se „consumă" actul instinctual (Mc Craig, Tinbergen, Lorenz). Aprioricul este de găsit atît în structura comportamentului, cît şi în selectivitatea şi „atenţionarea" percepţiei. Gradul de specificitate al stimulilor-cheie depinde, la rîndul său, de starea de tensiune a organismului respectiv. Un instinct multă vreme „nesatisfăcut" scade atît pragul cantitativ pentru stimulii-cheie, cît şi gradul de specificitate al acestora. Foamea de lungă durată îndeamnă şi la ingerarea unor produse indigeste.

Există un anumit paralelism între această situaţie şi alte două, cunoscute din psihologia umană. Una se referă la ceea ce adepţii psihologiei gestaltiste au numit „pregnanţa bunei forme" : există în noi tendinţa de a sesiza mai bine materialul perceptiv care corespunde unor configuraţii-tip şi, eventual, de a interpreta neadecvat — distorsionîndu-l în direcţia asimilării cu o astfel de configuraţie — materialul perceptiv oarecare. Cealaltă se referă la iluzie şi halucinaţie : ele sînt reacţii psihologice „idiospecifice" ; în iluzie, interpretarea corespunde unei anticipări (speranţă sau teamă) ori unei obişnuinţe. Percepţia „corectă" o considerăm, prin contrast, o reacţie „alospecifică".

Un aspect mai radical l-ar constitui însăşi „decuparea" obiectelor din existenţă, care astfel devine o veritabilă realitate (în sens etimologic : de la *res* = lucru). Opoziţia „lucru/fond" este studiată curent în psihologia percepţiei vizuale. Studiile din acest domeniu au arătat, bunăoară, că „natura" spaţiului vizual al omului nu este euclidiană. „Decuparea" obiectelor înseşi („obiectizarea") este un proces de „discontinuificare" în spaţiu, pentru care (Pantin) s-au incriminat mecanisme cerebrale comune în scara animală. Pe de altă parte, mecanisme complementare ale facultăţilor noastre de cunoaştere sînt răspunzătoare şi de o anume „continuificare" (Drăgănescu), atît în domeniul spaţial cît şi în cel temporal (sau — *mai ales* în cel temporal ?). După Pantin, „obiectizarea" merge mînă în mînă cu „clasarea" (şi, mai departe, cu clasificarea).

DIN NOU DESPRE SPAŢIU ŞI TIMP

Cel mai radical aspect al contribuţiei constructive este însă cel formulat de Kant, referitor la „condiţionarea" întregii experienţe fenomenale de către „formele" apriorice ale spaţiului şi timpului. Ştim că Schopenhauer a oferit o primă interpretare biologizantă a apriorismului kantian, afirmînd că ele sînt produse ale „creierului". La această *formulare* s-a adus obiecţia (de I. Petrovici, printre alţii) că însuşi creierul este un obiect spaţial, care există în timp, deci că interpretarea care „declanşează" spaţializarea şi timpul, *presupune* acceptarea existenţei lor ontologice. Reţinem, ca problematică valabilă astăzi, *structurarea „adezivităţii" şi „constructivităţii" mentale, ca rezultat al unui proces evolutiv-adaptativ.* Problematica se poate pune la nivelul biografiei („psihografiei") individuale, dar şi la nivelul istorico-social şi filogenetic (la aceste două nivele, cu unele ipoteze suplimentare). Recunoaştem tendinţe, înclinaţii, cerinţe, premise, evidenţe, implicitări, limitări etc. ale sistemelor noastre de cunoaştere şi acţiune, care ne apar atît de „organice" şi de „naturale", încît rădăcinile lor nu pot fi găsite în viaţa noastră conştientă, atît de „superficială", de fragilă şi de mărginită individual.

În viziunea „constructivistă" despre psihism, ţinînd seama de evoluţia filozofiei spaţiului şi timpului, nu ne mai punem problema caracterului *obiectiv* al acestora, ci dubla problemă :

a) a „acoperirii" întregii existenţe de către un „conţinător" spaţio-temporal, a validităţii pentru întreaga existenţă a „coordonatelor" spaţiale şi temporale : întrebarea nu e nouă în filozofia idealistă şi a fost pusă în cadrul filozofiei materialiste, recent, de M. Drăgănescu ;

b) a „implementării" fiinţei umane în spaţiu şi timp, decurgînd de aici :

α) o anumită „imagine naturală" despre spaţiu şi timp, cum ar fi tridimensionalitatea spaţiului şi caracterul său euclidian, unidimensionalitatea timpului şi „curgerea" sa implacabilă, ireversibilă ;

β) posibilităţile noastre (actuale sau virtuale, dar actualizabile) de a „exploata" însuşirile spaţio-temporale ale existenţei (sau, eventual, de a le „ocoli", de a ne „sustrage" lor) ; în această categorie intră teme atît de diverse cum ar fi deplasarea în spaţiu, întinerirea, călătoria în timp, „cronoplastia", nemurirea sufletului ;

γ) capacitatea noastră de a depăşi, pe calea intelectului îndeosebi, „imaginea naturală" (poate simplistă şi vulgară) despre spaţiu şi timp, cum s-a realizat în geometriile neeuclidiene şi în cosmologiile postrelativiste.

Cu alte cuvinte, efectul „întîrziat" al criticismului kantian este *relativizarea paradigmelor* şi *dedogmatizarea categoriilor.* Admiţînd că epistemologia se cere gîndită „gnoseologic" iar gnoseologia se cere gîndită în perspectiva teoriei sistemelor informaţionale *antropologice* şi *biologice,* o examinare a rădăcinilor *concepţiilor* noastre poate să urce întreaga scară filogenetică a lumii vii.

ANTROPOLOGIA MODALITĂŢILOR DE COGNIŢIE

O astfel de examinare ne îndeamnă să reconsiderăm unele teze ale lui H. Bergson. Acesta propunea o „viziune" asupra lumii vii (aflată în evoluţie „creatoare"), în care despărţirea curentului vital între plante şi animale, ca şi despărţirea curentului vieţii animale între insecte şi mamifere, corespundea unei necesităţi de dezvoltare a modalităţilor de inserare în ambianţă care nu puteau fi reciproc compatibile decît în stare frustă. Insectele s-ar fi specializat în cunoaşterea instinctual-intuitivă, iar mamiferele au preluat drumul către inteligenţă.

Însă o altă idee bergsoniană este mai tulburătoare : drumul inteligenței este adecvat stăpînirii lumii inanimate. El se afirmă cu putere la om, întrucît el este *homo faber*, omul tehnologic. Dar (continuăm noi) dacă omul, ca *ființă generică*, este omul instrumentelor, omul „artificializat", antropogeneza ca și dezvoltarea civilizației nu înseamnă o *opțiune* pentru o mentalitate adecvată interacțiunii cu obiectele (și nu cu ființele) ? Această mentalitate înseamnă paradigme, poate și o „logică". St. Lupasco, în doctrina sa asupra „celor trei materii", postulează cîte o logică pentru fiecare dintre ele : una a identității și omogenității — pentru materia inanimată ; alta a heterogenității și diversificării — pentru materia vie ; a treia — a contradicției (complementare) pentru lumea cuantică și pentru psihism. „Dominarea" noastră de către logica identității exprimă dominarea progresivă a lumii inerte de către noi, dominarea tendințelor noastre de acțiune de către această tendință exploatatoare. Îndrăznim să credem că este vorba de o modalitate de cogniție ce conține „apriorisme", în sensul discutat de noi.

Se poate încerca o legătură, poate neașteptată, cu cercetările recente privind corelatele funcționale psihologice ale celor două emisfere cerebrale. Se știe azi că jumătatea de creier „dominantă" este legată nu numai de vorbirea articulată, ci și de gîndirea abstractă analitică, secvențială — aritmetică și de ceea ce psihanaliza numea „funcțiile secundare" (ale vieții „treze" din civilizația occidentală), în timp ce cealaltă jumătate este legată mai curînd de percepția globală, de geometrie, de imaginație, de muzicalitate, de „funcțiunile primare" (Galin) (larg manifestate în vis). S-au mai opus emisferele și după modalitatea *digitală*, respectiv *analogică* — de prelucrare a informațiilor. O semnificativă apropiere se poate face și cu tipurile psihologice ale lui C. G. Jung sau cu tipurile de activitate nervoasă superioară ale lui I. P. Pavlov (tipul gînditor și cel artistic). O *tipologie* umană, după contribuția uneia sau alteia dintre ele la mentalitatea individului, este posibilă. În aceeași ordine de idei, Eccles atribuie cortexului cerebral din emisferul dominant, „conexiunea" dintre lumea obiectelor și stărilor fizice și lumea culturii.

Care ar putea fi *determinantele* unei anume modalități de mentalitate (care se referă nu numai la cogniție, ci și la *pro-*

pensiuni, înclinaţii, „ponderări" ale argumentelor în decizii — echivalînd cu o ierarhie de valori) ? [1].

Istoria gîndirii biologice şi psihologice din ultimul secol ne oferă cîteva *tipuri* de răspunsuri :

a) după Lamarck (şi H. Spencer), caracteristici dobîndite în timpul vieţii individuale se pot transmite la urmaşi (ipoteza nu este acceptată de majoritatea biologilor contemporani) ;

b) după Darwin, acţionează principiul selecţiei, transmiţîndu-se la urmaşi (prin fecunditatea inegală a celor mai apţi sau mai puţin apţi de „acordare" cu mediul ambiant) caracteristici de la început ereditare ;

c) după Freud, o importanţă deosebită o au experienţele copilăriei, dar şi „amintiri ancestrale" transmise cumva lamarckian ;

d) după C. G. Jung, ar exista un „inconştient colectiv" în care se „varsă" experienţele ancestrale şi care ar fi depozitarul unor „arhetipuri", cu caracter deci aprioric (în sensul discutat în lucrarea noastră) ;

e) în afară de transmiterea ereditară, de importanţă fundamentală pentru societate şi istorie este „transmiterea" paralelă cu cea a genelor, prin cultură (limbă, imitaţie, învăţare etc.) (Dobzhansky). Dar această „transmitere" (de cunoştinţe) este şi o *„inculcare"*, o „impregnare", o „întipărire" (de mentalitate) („obişnuinţa este a *doua natură"*, se spunea cîndva). Iar fundamentul ereditar, *generic* pentru om, este capacitatea de a învăţa (*Lehrnfähigkeit,* Lorenz, Kurth ; *învăţabilitate,* Maliţa) care, la om, atinge apogeul. Există premise *biologice* ale învăţării : inclusiv ale învăţării vorbirii (nu ale limbii !) Lenneberg, Chomsky sau ale învăţării mersului biped, sau ale folosirii instrumentelor create de civilizaţie.

Putem, acum, relua distincţia — enunţată la începutul studiului — între *aprioric, ereditar* şi *înnăscut.* Ereditar se transmit şi însuşiri care apar după (sau mult după) „naştere" ; ereditară

[1] Cogniţie înseamnă selectare de informaţii şi structurare a unor „modele" de *Umwelt.* Unii antropologi contemporani (Gehlen, Wickler) admit însă şi fundamentarea *etologică* (în ascendenţa animală) a afectelor (dragoste, frică), a agresivităţii, a „înclinaţiilor" care fac din om, de exemplu un *zoon politikon* (om social) şi un *homo hierarchicus.* Diversitatea de „mentalitate" are, însă, şi variante *intraspecifice,* ţinînd de ereditate, temperament, tip de sistem nervos.

este succesiunea obligatorie a unor faze ontogenetice (de dezvoltare). Unele dintre aceste faze — sau unele *aspecte* ale acestor faze — decurg *numai* printr-o *anumită* interacţiune cu ambianţa. (Fenomenul nu este specific pentru om : şi la multe specii de animale, acte instinctive apar numai datorită unor etape de învăţare obligatorie", ca şi cum programele înnăscute ar trebui completate prin experienţă, imitaţie etc.). În a sa *epistemologie genetică*, J. Piaget a descris stadii de dezvoltare ontogenetică ale cogniţiei, parcurgerea lor fiind condiţionată de interacţiunea cu ambianţa. În temeiul acestei constatări, Piaget a criticat „aprioriSmele" şi sugestiile etologilor (Lorenz ş.a.). După părerea noastră, este nevoie mai curînd de *corective* ale unor scheme prea „schematice". Astfel, stadialitatea are o ordine, în succesiune, probabil obligatorie (ceea ce introduce un apriorism de nivel mai adînc) — şi ea nu este „eficientă" dacă nu este parcursă într-un anume interval de timp (există perioade sensibile şi perioade critice) [2]. J. Piaget nu a studiat diferenţierile *tipologice* în cadrul unui stadiu atins. Noi le constatăm efectiv printre adulţii cu inteligenţă superioară, printre oamenii de ştiinţă — de exemplu.

Avansăm (fără argumentaţie, deocamdată) ideea că factorii ereditari („apriorici" într-un sens mai îngust) joacă şi ei un rol care nu este neglijabil. Temperamentul şi caracterul (şi nu numai biografia, apartenenţa de clasă, „spiritul timpului") — la care participă ereditatea — se reflectă şi ele în *Weltanschauung*, chiar şi la filozofi (G. Berger). Însemnătatea *deosebită* a factorilor educaţionali justifică, şi aici, un *optimism pedagogic*, dar şi *epistemic*. Să ne explicăm. Caracteristica „organică" a mentalităţilor diversificate este un factor care limitează comunicarea umană, chiar în cîmpul ştiinţei. Importanţa dominantă a *ecologiei culturale* ar sugera o pedagogie a *deschiderii spirituale* (şi, în particular, a deschiderii intelectuale) începută încă din copilărie şi continuată

[2] Experienţe pe animal au arătat că neexersarea unor capacităţi de structurare în percepţie duce la atrofierea substratului organic corespunzător, cu o infirmitate durabilă. De aici — generalizînd — cerinţa de a elabora un program educaţional care să nu lase neglijat nimic din potenţialităţile (pozitive) ale sistemelor noastre de recepţie şi prelucrare a informaţiei. În termeni neurofiziologici, am recomanda exersarea coordonată a ambelor emisfere cerebrale, a cortexului ca şi a zonelor subcorticale. Bineînţeles că „exersarea" psihosocială de care vorbim se referă şi la aspectele de socialitate, afectivitate etc.

ca „educaţie permanentă". Ştim care sînt primejdiile unilateralizării şi ştim că ele provin, mai ales, din accentuarea (prin factori educaţionali) a *trend*-ului multisecular, evolutiv, al „creierului" uman, de a se lăsa dominat de o emisferă, de emisfera funcţional adecvată performanţelor omului tehnologic. Este unilateralizarea care duce la „reificare" şi — prin „reificarea" omului — la o viziune fragmentară despre propria fiinţă. Într-un asemenea cîmp amputat şi scotomizant, nimic din ceea ce contravine „modelelor" cotidiene despre spaţiu, timp şi cauzalitate, nu-şi găseşte locul. Folosind limbajul „naturalist" al ştiinţei de azi, vom spune că nu putem înţelege existenţa numai cu o „jumătate de creier". Probabil că, pentru a înţelege cum trebuie, va trebui să depăşim şi planul de discuţie de competenţa neurofiziologiei ; dar chiar neurofiziologia de azi ne sugerează limitele ei de competenţă.

BIBLIOGRAFIE

ECCLES J. C., *Evolution of the brain in relation to the development of the self-conscious mind*, „Ann. N.Y. Acad. Sciences", vol. 299 (1977), p. 161—179.

LORENZ K., *Die Rückseite des Spiegels*, 2 Aufl., Piper, München—Zürich, 1973.

MOHR H., *Lectures on Structure and Significance of Science*, Springer, N. York-Heidelberg-Berlin, 1977.

PANTIN C.F.A., *Raporturile dintre ştiinţe*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1972.

PIAGET J., *Biologie şi cunoaştere*, Dacia, Cluj-Napoca, 1973.

SĂHLEANU V., *Boală, teren, individualitate*, în *Materialismul dialectic şi ştiinţele contemporane ale naturii*, vol. IV, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 296—330.

SĂHLEANU V., *Ştiinţa şi filozofia informaţiei*, Edit. politică, Bucureşti, 1972.

SIMOI C., *Cibernetica naturală*, Edit. Litera, Bucureşti, 1979.

WICKLER W., *Biologie der Zehn Gebote*, Piper, München-Zürich, 1977.

PROBLEME INTUIȚIONISTE ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

ALEXANDRU SURDU

Intuiționismul olandez, al cărui inițiator a fost L. E. J. Brouwer, apare, ca orientare filozofico-metodologică legată de problema fundamentării matematicilor, la începutul secolului nostru. El a fost însă numit, chiar de la început, și „neointuiționism", pentru a-l distinge de așa-numitul „preintuiționism" și pentru a-l opune neopozitivismului și neoplatonismului (orientări legate la rîndul lor de fundamentele matematicilor).

Neointuiționismul a trezit însă și interesul unor exegeți care s-au ocupat intens cu problema originii principalelor orientări din gîndirea teoretică contemporană, în special de originea logicismului și a formalismului, legate direct de apariția neopozitivismului și neoplatonismului matematic. E. W. Beth, O. Becker, J. M. Bochenski și St. Körner găsesc analogii ale acestor orientări pînă în filozofia greacă [1]. Uneori s-a mers atît de departe încît formaliștii contemporani au sfîrșit prin a fi numiți „platonicieni", iar neointuiționiștii „aristotelicieni" [2].

Asemănătoare, și chiar mai îndreptățită, este aprecierea lui Max Black, după care neointuiționiștii ar fi kantieni [3]. Aprecierea este mai îndreptățită pentru faptul că neointuiționiștii, în special Brouwer, s-au inspirat direct din opera lui Kant, împrumutîndu-i adesea terminologia. În plus, ca și în cazul filozofiei antice (în care Aristotel, asemenea neointuiționiștilor, a combătut logicis-

[1] Vezi amănunte la Al. Surdu, *Probleme logiciste, formaliste și intuiționiste în filozofia greacă*, în *Probleme de logică*, vol. VI, Edit. Academiei, București, 1975.

[2] C. Chevalley, *Sur la pensée de Jacques Herbrand*, în J. Herbrand, *Ecrits logiques*, Paris, 1968, p. 18.

[3] M. Black, *The nature of mathematics*, London, 1953, p. 187.

mul eleat și formalismul platonic, și a oferit o soluție, în care intuiția joacă un rol fundamental, paradoxurilor lui Zenon), Kant în filozofia modernă, încearcă să rezolve situația paradoxală creată de David Hume, care, la rîndul său, trăsese ultimele consecințe din doctrina de tip formalist a lui Berkeley.

Soluția sceptică a lui Hume la problema posibilității științei echivala în ultimă instanță cu desființarea științelor, în afară de cele matematice, cu transpunerea lor în planul îndoielnicului și întîmplătorului. Pentru restabilirea raportului dintre senzorial și rațional, dintre ordinea faptică și cea rațională (ideală), Kant consideră că există, pe de o parte, obiectul în sine *(Ding an sich)* independent de gîndire (idei) și pe de altă parte, forme în sine, independente de obiectele în sine. Cunoașterea apare drept confruntarea obiectului în sine cu formele în sine. Dar aceasta nu este o confruntare pasivă, ci o *activitate constructivă*. Rezultatul ei este obiectul cunoașterii sau fenomenul, care nu mai este nici obiect în sine nici formă în sine. Ca rezultat al activității raționale constructive, obiectul cunoașterii, spre deosebire de obiectul în sine, este supus legilor raționale. Între asemenea „obiecte" există legături necesare, cauzale. Legitatea și cauzalitatea nu mai sînt nici ale obiectului în sine, nici ale formei în sine, ci ale unității lor. Această unitate se realizează prin intermediul *intuiției a priori.*

1. INTUIȚIA A PRIORI

Descartes făcuse distincția între intuiția empirică și intuiția pură. Cu ajutorul intuiției empirice, prin intermediul obiectelor, se obțin idei despre aceste obiecte. Cu ajutorul intuiției pure, prin intermediul ideilor despre obiecte, se obțin idei clare și distincte. Intuiția pură presupune intuiția empirică, iar cea empirică presupune obiectele.

Referindu-se la această concepție, Kant constată că „... pare cu neputință să intuim în mod originar, *a priori*[4]. Posibilitatea intuiției *a priori* ca act mental o constituite numai admiterea faptului că înainte de cunoaștere nu există obiecte ale cunoașterii că ele abia urmează a fi construite. Înaintea cunoașterii există doar obiectul în sine *(in re)* și formele în sine *(in mente)*. Dintre acestea numai formele în sine pot oferi intuiții *a priori*, iar acestea

[4] Im. Kant, *Prolegomena*, Leipzig, 1888, p. 59.

sînt *spațiul* și *timpul.* Rezultatul confruntării dintre datele oferite de obiectul în sine și forma lui *a priori,* simplist vorbind, constituie obiectul cunoașterii sau fenomenul. Amănuntele nu interesează aici. Importantă este distincția, subliniată în repetate rînduri de către Kant, dintre obiectul în sine și fenomene. Obiectul în sine există independent de formele *a priori,* fenomenul însă nu. Dacă la Descartes apărea o intuiție (pură) a intuiției (empirice) la Kant apare un obiect (fenomen) al intuiției *(a priori).* La Descartes schema era : obiect → intuiție empirică → intuiție pură. La Kant schema este : (obiect în sine + intuiție *a priori*) → (obiect al intuiției *a priori* sau fenomen).

Intuiția *a priori* coincide ca poziție cu intuiția empirică a lui Descartes, necesitînd prin urmare o altă intuiție care să o facă clară și distinctă. Acest lucru a fost simțit și de către Kant. El consideră că spațiul, de exemplu, ca formă a sensibilității sau intuiție *a priori* necesită, la rîndul lui, o reprezentare clară (*deutliche Vorstellung*) [5], al cărei rezultat este conceptul spațiului (*Begriff des Raumes*). Distincția dintre spațiu ca simplă intuiție și conceptul spațiului este destul de vagă. Kant însuși oscilează. În prima ediție spune : *Wollen wir zuerst den Raum betrachten,* iar în a doua : *wollen wir zuerst des Begriff des Raumes erörtern* [6]. Prin *Erörterung (expositio)* înțelegînd (tot în ediția a II-a) tocmai „reprezentarea clară" a ceea ce aparține unui concept.

2. CONSTRUCȚIA GNOSEOLOGICĂ A OBIECTULUI MATEMATIC

Faptul că Immanuel Kant pornește desfășurarea *Criticii* de la întrebarea „Cum este posibilă matematica pură ?", dovedește că el avea permanent în vedere problema ridicată de Hume. Matematica (prin care se înțelegea geometria și algebra), spre deosebire de celelalte științe, avea și la Kant următoarele avantaje : (1) rezultatele erau *exacte,* (2) exactitatea nu depindea de nimic altceva decît de calculul matematic, (3) deși independentă, rezultatele ei sînt valabile în orice domeniu, (4) ceea ce dovedește că aceste rezultate nu sînt arbitrare. Aceste avantaje se datoresc caracterului specific al obiectelor matematice. Acestea, spre deosebire de fenomene, sînt independente de materia senzorială. Cu toate acestea, și ele sînt

[5] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Leipzig, 1966, p. 95.
[6] *Ibidem.*

alcătuite din materie și formă. „Spațiul și timpul, spune Kant, sînt acele intuiții pe care matematica le pune la baza tuturor cunoștințelor și judecăților ei, care se dovedesc apodictice și necesare în același timp" [7]. Deci intuițiile *a priori* sînt *baza* construcțiilor matematice. „Geometria pune la bază intuiția pură a spațiului. Aritmetica își construiește conceptele numerice prin adăugarea succesivă a unităților în timp" [8].

Ca *baze* ale construcțiilor, se poate considera că intuițiile *a priori* constituie *materia* obiectelor matematice. Spre deosebire de fenomene, obiectele matematice ar fi alcătuite dintr-o *materie* formală. Ceea ce este *formă* pentru fenomen devine *materie* pentru obiectul matematic.

Intuiția *a priori*, în calitate de materie formală, poate fi supusă acelei „reprezentări clare" ce constituie *conceptul matematic* (în cazul spațiului, conceptul de spațiu). „A *construi* un concept matematic, spune Kant, înseamnă a reprezenta clar intuiția *a priori* care îi corespunde" [9]. Formele *a priori* ale sensibilității constituie *materia* (formală) a conceptelor pure ale intelectului [10]. Dar aceasta înseamnă, altfel spus, că și conceptele matematice pot fi considerate ca *forme* ale acestei materii.

Obiectul matematic, ca și fenomenul, trebuie să fie un compus din materia formală (intuiția *a priori)* și forma ei corespunzătoare (conceptul matematic). Obiectul matematic este și el o *construcție,* care, în calitate de intuiție, trebuie să alcătuiască un obiect singular *(ein einzelnes Objekt),* dar acesta, în calitate de obiect corespunzător unui concept, trebuie să aibă valabilitate generală pentru toate intuițiile posibile. Kant se referă mai ales la triunghi, ca obiect *(Gegenstand)* corespunzător conceptului de triunghi. Triunghiul poate fi construit „prin simpla imaginație în intuiția pură" sau poate fi reprezentat conform acesteia „pe hîrtie în intuiția empirică". În ambele cazuri se consideră că reprezentarea este „cu totul *a priori* fără a-i fi împrumutat modelul dintr-o experiență oarecare". Deci obiectul matematic este un obiect singular, fără a fi însă obiect în sine sau fenomen. El este o reprezentare

[7] Im. Kant, *Prolegomena,* p. 60.
[8] *Ibidem.*
[9] Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* p. 744.
[10] *Ibidem,* p. 747.

generală *in concreto* (în intuiția pură *a priori*) a conceptului matematic [11].

Geometria are la bază intuiția pură a spațiului și conceptele geometrice. Obiectele geometrice sau reprezentările *in concreto* și *a priori* ale conceptelor pe baza intuiției pure a spațiului sînt numite *Grössen=quanta*, deci un fel de cîtimi sau mărimi dimensionale spre deosebire de simpla mărime (*blosse Grösse=quantitas*), care nu presupune un obiect. Kant precizează faptul că triunghiul desenat pe hîrtie (în intuiția empirică) reprezintă obiectul matematic corespunzător conceptului respectiv numai în măsura în care este construit în acest scop, făcîndu-se abstracție de imperfecțiunile sale [12]. Perfectă este numai reprezentarea, „prin simpla imaginație în intuiția pură", numită și *schemă transcendentală* sau *schemă pură*.

Aritmetica are la bază intuiția pură a timpului. Spre deosebire de spațiu, care este o condiție a fenomenelor exterioare, timpul este și o condiție a celor interioare, deci a *tuturor* fenomenelor. Timpul este astfel mai general decît spațiul. Față de obiectul geometric care presupune numai intuiția *a priori* a spațiului și conceptul geometric pur, obiectul aritmetic, *numărul* presupune intuiția *a priori* a timpului ca materie și conceptul de număr ca formă, dar mai presupune și *unitatea sintetică a reprezentărilor* date de intuițiile *a priori* ale timpului.

Kant nu tratează în mod special problema numărului, ceea ce pare curios, avînd în vedere spațiul întins pe care îl acordă obiectului geometric. Nu găsim nici un exemplu de construcție a unui obiect numeric, a unui număr *determinat*. Kant spune: „*Schema* pură a *cantității* (quantitas), ca fiind unul din conceptele intelectului este *numărul*, care este o reprezentare ce cuprinde la un loc adunarea sau alăturarea *(Addition)* succesivă de unu la unu (care sînt de același fel = *gleich-artigen*)" [13]. Din acest context lipsește însă exemplificarea construcției numărului *unu*. Și poate să rămînă deschisă problema dacă, la Kant, *unu* presupune la rîndul lui „unitatea sintetică" amintită mai sus sau este un obiect matematic singular, care necesită numai intuiția pură a timpului și conceptul matematic de *unu*.

[11] *Ibidem*, p. 746.
[12] *Ibidem*, p. 744.
[13] *Ibidem*, p. 241.

În legătură cu „alăturarea succesivă de unu la unu" şi cu „unitatea lor sintetică", Kant precizează : „Fără conştiinţa că ceea ce gîndim este acelaşi cu ceea ce am gîndit cu o clipă mai înainte întreaga reproducere în seria reprezentărilor ar fi zadarnică. Căci ar fi o nouă reprezentare în starea actuală care nu ar aparţine deloc actului prin care ea ar trebui să producă în mod succesiv (*nach und nach*), şi diversul ei n-ar constitui niciodată un întreg, deoarece i-ar lipsi unitatea pe care numai conştiinţa i-o poate da" [14]. Prin urmare, obiectul aritmetic, numărul presupune unitatea diversităţii reprezentărilor (diferite şi succesive). Această *unitate în diversitate,* cu vădite caracteristici dialectice, fiind legată de reprezentări, imprimă însă un anumit *specific* obiectelor matematice. În cazul obiectelor geometrice, care pot fi reprezentate atît simultan cît şi succesiv, este evident că există totuşi limite ale reprezentării. Cîte figuri geometrice ne putem reprezenta simultan sau succesiv, astfel încît unitatea lor să fie la rîndul ei o „reprezentare clară" ? Situaţia reprezentărilor numerice (care sînt *numai* succesive, vizînd în primul rînd numerele ordinale) este cunoscută. Datorită limitei pe care o presupune reprezentarea, primitivii adulţi numără obiectele împărţindu-le în grupuri egale cu *baza* numărătorii lor. Dacă baza numărătorii este *cinci,* primitivul numără pînă la cinci şi apoi începe din nou cu unu. Baza numărătorii primitive este întotdeauna o cifră reprezentabilă. Organele, membrele, dar mai ales degetele au slujit drept astfel de reprezentări, care, avînd în vedere faptul că în timpul numărătorii se făcea abstracţie de funcţiile lor fiziologice, pot fi considerate à la Kant reprezentări *a priori* redate *in concreto,* cazul cel mai ilustrativ constituindu-l hieroglifele numerelor. Indiferent de gradul de civilizaţie, în mod obişnuit există o limită naturală de reprezentare clară a numerelor concepute ca succesiuni de *unu.*

Aceeaşi situaţie apare şi din perspectiva *unităţii* reprezentărilor, care vizează mai mult numerele cardinale. Ceea ce nu poate fi reprezentat clar ca succesiune de intuiţii identice, este cu atît mai puţin reprezentabil ca unitate a acestor intuiţii succesive. Unitatea diversului reprezentărilor date de intuiţiile *a priori* presupune, în cazul obiectelor aritmetice, *limitarea la primele numere,* atît din perspectiva ordinalităţii (a succesiunii reprezentărilor), cît şi din perspectiva cardinalităţii (unităţii reprezentărilor) lor.

[14] *Ibidem,* p. 180.

Kant, nelucrînd cu exemple, nu semnalează această dificultate și deci nu-și pune problema soluționării ei.

Obiectul matematic se dovedește a fi, din punct de vedere kantian, un fel de intermediar între fenomen și concept, neavînd nici o legătură cu obiectul în sine. El este rezultatul activității creatoare a minții — o construcție gnoseologică care presupune formele *a priori* ale sensibilității și conceptele pure.

Kant consideră că *toate judecățile matematice sînt sintetice* [15], spre deosebire de părerea, curentă pe atunci, că ar fi analitice.

Judecățile sintetice (matematice), ca și cele analitice, considera Kant, *pot fi deduse unele din altele* pe baza respectării principiului noncontradicției, dar niciodată o judecată sintetică nu poate fi stabilită în sine pe baza principiului noncontradicției fără a presupune o altă judecată sintetică din care poate fi dedusă [16].

Judecățile matematice, exprimînd adevăruri „apodictice și necesare", nu pot fi, în concepția lui Kant, decît judecăți *a priori*, căci judecățile empirice nu implică necesitatea. Judecățile matematice sînt prin urmare judecăți sintetice *a priori*. Posibilitatea acestor judecăți sintetice *a priori* o garantează existența intuiției *a priori* a spațiului și a timpului la care se referă toate cunoștințele matematice.

Kant subliniază însă în permanență faptul că intuițiile *a priori* (spațiul și timpul) sînt forme ale sensibilității, că ele aparțin fenomenului și nu obiectului în sine. Pe baza acestei distincții, dintre fenomen și obiectul în sine, și pe baza intuițiilor *a priori* care garantează, în ultimă instanță, orice experiență posibilă, Kant va justifica, alături de matematică, și posibilitatea fizicii și a metafizicii, restabilind, cum spunea Max Black, filozofia și edificiul științelor după critica distructivă a scepticismului lui Hume.

3. IDEI NEOINTUIȚIONISTE DE INSPIRAȚIE KANTIANĂ

Neointuiționiștii, deși într-un context teoretic mult mai complex decît cel implicat de doctrinele lui Berkeley și Hume, și anume în contextul impunerii a două tendințe teoretice (logicismul și formalismul) cu suport filozofic (neopozitivismul și neoplatonismul matematic), au fost nevoiți adesea să apeleze la idei de tip kan-

[15] *Ibidem*, p. 67.

[16] Im. Kant, *Prolegomena*, p. 43.

tian, opuse virtual celor pozitiviste sau platonice — la ideile sale de tip intuiţionist [17].

În esenţă, neointuiţioniştii adoptă teoria kantiană a aprioritătii pentru a combate teza logicist-neopozitivistă a construcţiei obiectelor matematice cu mijloace pur logice (prin definiţii corecte), teză care duce în cele din urmă la apariţia paradoxurilor logico-matematice, şi teza formalist-neoplatonică a existenţei în sine a obiectelor matematice. Apriorismul kantian oferă într-adevăr o soluţie intermediară, obiectul matematic neputînd fi un obiect în sine *(Ding an sich)* şi, cu toată dependenţa lui de conceptul matematic, presupunînd existenţa formelor *a priori* ale sensibilităţii.

Pentru L. E. J. Brouwer, iniţiatorul neointuiţionismului, *intuiţia de bază a matematicii* se referă numai la timp, acesta fiind şi pentru Kant mai cuprinzător decît spaţiul, fiind o condiţie a formelor exterioare (ca şi spaţiul) dar şi a fenomenelor interioare. Brouwer adaugă la aceasta teza carteziană a reducerii geometriei la aritmetică prin intermediul calculelor de coordonate [18]. Dar intuiţia de bază a matematicii, referitoare numai la timp (ca formă *a priori* a sensibilităţii), nu mai presupune la Brouwer existenţa unui obiect în sine, ci existenţa unei *conştiinţe în sine (in its deepest home)*, care, iniţial, ar oscila între linişte şi senzaţie [19]. Senzaţia este „fenomenul iniţial" care determină exodul conştiinţei din starea sa primară, oscilatorie. Succesiunea senzaţiilor constituie „mişcarea timpului". O senzaţie prezentă cedează locul altei senzaţii, astfel încît conştiinţa o reţine pe prima ca pe o senzaţie trecută. Este de remarcat faptul că aici nu este vorba de o senzaţie a ceva, ci de senzaţii *pure*, a căror singură determinaţie este *succesiunea*. Conştiinţa, care revine asupra acestor senzaţii, ca asupra unor fenomene înstrăinate de ea însăşi, le consideră *obiecte*, iar pe sine se consideră minte *(mind)* sau subiect opus acestora. În măsura în care se accentuează înstrăina-

[17] În legătură cu alte surse istorice de tip intuiţionist, ca cele aristotelice sau carteziene, dar şi cu contribuţiile originale ale neointuiţioniştilor în logică şi în celelalte domenii ale filozofiei, vezi Al. Surdu, *Elemente de logică intuiţionistă*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976, şi Al. Surdu, *Neointuiţionismul*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1977.

[18] L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and formalism*, în Bulletin of American Mathematical Society", nr. 20, 1913, p. 86.

[19] L. E. J. Brouwer, *Consciousness, philosophy and mathematics*, în *Proc. Xth intern. Congress Philosophy*, Amsterdam, 1948, p. 1235.

rea obiectelor față de conștiință, ele își pierd egocitatea, iar mintea se transformă din subiect constructor al obiectelor în Eu *cunoscător* al acestora. În acest moment poate să apară intuiția de bază a matematicii. Aceasta este caracterizată drept „o activitate nelingvistică esențială a minții" care își are originea în „percepția unei mișcări a timpului". *Mintea* înlocuiește „formele a priori ale sensibilității". Actul intuiției de bază se realizează însă în spirit aristotelic prin *abstractizare* [20]. Mai precis, mintea revine asupra succesiunilor de senzații pe care le-a reținut conștiința ca senzații trecute și senzații prezente, asupra acestor dualități dintre care una cedează locul celeilalte, și, prin abstractizare, obține „forma goală a substratului comun al oricărei dualități". Deși obținută prin abstractizare, această „formă goală" care constituie intuiția de bază a matematicii presupune o „unitate în diversitate [21] cu aceleași implicații ca la Kant. Dualitatea, caracteristică intuiției de bază, limitează activitatea intuitivă la construcția primelor două numere naturale. Restul numerelor se obțin prin „repetarea nelimitată a intuiției de bază". Mai precis, unul dintre membrii dualității poate fi conceput la rîndul său drept o dualitate și astfel se obține numărul trei ș.a.m.d. Imediat intuitive rămîn însă numai primele două numere.

Neointuiționiștii combat maniera logicist-formalistă de introducere a obiectelor matematice prin definiții, singura restricție constituind-o noncontradicția. Deci, asemenea lui Kant, consideră că judecățile matematice nu sînt analitic-explicative. Brouwer afirmă, urmărindu-l întru totul pe Kant, că judecățile matematice sînt sintetice *a priori* [22]. Fundamentul acestora îl constituie intuiția de bază a matematicii, respectiv scurgerea timpului. Brouwer considera că formarea judecăților sintetice *a priori* ale matematicii este garantată de : (1) posibilitatea sintezei matematice, respectiv a conceperii unității în diversitate, (2) posibilitatea construcției succesive de noi unități în diversitate, (3) posibilitatea „interpolării" în vederea realizării unei legături între două elemente ale aceluiași întreg și (4) principiul inducției mate-

[20] L. E. J. Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, în „Monatshefte für Mathematik und Physik", 36 Bd., 1 Heft, 1929, p. 154.

[21] L. E. J. Brouwer, *Over de Grondslagen der Wiskunde*, Amsterdam, 1907, p. 119.

[22] *Ibidem*, p. 120.

matice. Primele două posibilități sînt exprimate aproape în termeni kantieni [23].

Ca și Kant, intuiționiștii, ce-i drept cu un scop mai restrîns vizînd, în primul rînd, matematicile, încearcă o „restabilire" a edificiului științelor și al filozofiei, după descoperirea paradoxurilor logico-matematice. Ei nu acceptă soluția logicistă, a evitării paradoxurilor prin teoria tipurilor și nici cea formalistă, după care matematica finitului ar fi evidentă în sine, iar cea transfinită, în care se operează cu entități ideale (numere transfinite) ar putea fi construită cu mijloace pur logice, astfel încît să fie respectat cu strictețe principiul noncontradicției.

Brouwer considera că entitățile matematice ideale, care nu pot fi construite intuitiv, sînt, ca și ideile rațiunii la Kant, lipsite de corespondent real. *Noncontradicția*, consideră Brouwer, nu garantează corectitudinea teoremelor. Teoremele corecte trebuie distinse de cele care sînt *doar* necontradictorii [24]. O teoremă *doar* necontradictorie este o teoremă a cărei demonstrație nu presupune nici o contradicție, dar pentru care nu există și nici nu poate să existe vreo *dovadă* că ea se referă la entități matematice care pot fi construite efectiv. Introducerea entităților matematice în demonstrații prin simpla lor definiție necontradictorie, posibil de realizat printr-un număr finit de cuvinte, nu este considerată o construcție efectivă a acestor entități, ceea ce face ca existența lor să fie îndoielnică [25].

Mult mai dezvoltată decît la Kant (datorită contribuțiilor logiciste și formaliste din această direcție) este critica intuiționistă a utilizării abuzive a metodei axiomatice. Neointuiționiștii consideră că metoda axiomatică nu trebuie utilizată în sens *constructiv*. Entitățile matematice și relațiile dintre acestea trebuie să *preexiste*, să poată fi construite intuitiv *înainte de sistematizarea* lor în cadrul unei teorii axiomatice. Metoda axiomatică nu trebuie să fie altceva decît o modalitate de *descriere*, de *ordonare* și *sistematizare* a unei teorii intuitive existente deja [26]. În caz contrar,

[23] Vezi *loc. cit.*

[24] L. E. Brouwer, *De onbetrouwbaarheid der logische principes*, în *Wiscunde, waarheid, werkelijkhheid*, Groningen, 1919, p. 12.

[25] L. E. J. Brouwer, *Intuitionism and formalism*, p. 86—88.

[26] A. Heyting, *Axiomatic metod and intuitionism*, în *Essays an the Foundations of Mathematics*, Amsterdam, 1962, p. 238—239.

cu ajutorul unor mijloace pur logice, pot fi elaborate teorii axiomatice necontradictorii asupra unor entități contradictorii. Acesta ar fi cazul teoriei axiomatice a mulțimilor, care este contradictorie, dar căreia nu-i corespunde o teorie intuitivă preexistentă necontradictorie. În cadrul acesteia apare entitatea ideală de „mulțime a tuturor mulțimilor" (care amintește de „ființa tuturor ființelor" la Kant), considerată de către toți intuiționiștii drept noțiune fără nici un corespondent real.

Restricția intuiționistă referitoare la utilizarea în matematici numai a entităților constructibile intuitiv a fost considerată de către formaliști o adevărată „mutilare a matematicii". Alții au considerat însă că „mutilarea" aceasta este tot atît de necesară în matematici, pe cît de necesară a fost eliminarea din fizică a unor pseudoconcepte ca *mediul eter*, *flogisticul* ș.a. Nerespectarea restricției intuiționiste poate determina construcția unor sisteme necontradictorii, adevărate edificii „de o excepțională armonie și frumusețe", cum o recunoaște și Brouwer însuși [27], dar care nu au, din punct de vedere intuiționist, nici un conținut precis și nici o legătură cu matematica.

4. CONSIDERAȚII CRITICE

Este ușor de observat faptul că neointuiționiștii, în special Brouwer, deși au preluat concepte fundamentale din filozofia lui Kant, cum sînt : intuiția *a priori* a timpului, unitatea în diversitate, judecata sintetică *a priori*, sau metode, cum ar fi : constructivismul gnoseologic, limitarea deductibilității logice și a noncontradicției la aspectele lor descriptiv-sistematizatoare, delimitarea conceptelor cu corespondent intuitiv de ideile care nu reprezintă nimic, nu au mers strict pe linie kantiană. Conceptele și metodele respective, deși cu aceleași denumiri, au totuși semnificații diferite.

Intuiția de bază, cu toate că este *a priori*, nu coincide cu cea kantiană. Ultima presupunea obiectul în sine, cea intuiționistă presupune conștiința în sine, avînd evidente trăsături idealist-subiective à la Berkeley. Brouwer, dealtfel, se declara în mod deschis solipsist. În plus, deși nu are nici un suport obiectiv, intuiția de bază este considerată ca rezultat al unui proces de abstractizare (de tip clasico-aristotelic), presupunînd și elemente

[27] L. E. Brouwer, *The effect of intuitionism on classical algebra of logic*, în „Proceedings of the Royal Irish Academy", nr. 57, p. 116.

dialectice, ce-i drept pe plan cu totul subiectiv, de coloratură hegeliană (autoînstrăinarea conștiinței).

Doctrina neointuiționistă este în mod evident eclectică, cu un caracter pronunțat idealist-subiectiv, ceea ce infirmă fără nici un dubiu teza după care neointuiționiștii ar putea fi considerați kantieni sau, eventual, neokantieni.

În plus, metodele utilizate, în ciuda unor coincidențe frapante, cum ar fi infirmarea suportului obiectual-intuitiv al unui concept ca „mulțimea tuturor mulțimilor" la intuiționiști și „ființa tuturor ființelor" la Kant, nu se referă la același domeniu. La Kant este vorba de domeniul metafizicii, la intuiționiști de cel matematic. Trebuie adăugat și faptul că influențe de tip kantian apar și în cadrul formalismului contemporan. Însăși distincția dintre entitățile reale ale matematicii finite și cele ideale (idei) ale matematicii transfinite, care prilejuiește, dealtfel, aplicarea restricției intuiționiste de tip kantian, și care este în mod evident formalistă (aparține lui David Hilbert), își are originea tot în filozofia lui Kant.

Ceea ce trebuie afirmat însă cu toată convingerea, și independent de influențele directe ale filozofiei lui Kant asupra neointuiționismului, este faptul că *ambele* doctrine au tendințe comune de tip intuiționist, care nu pot fi regăsite în cadrul orientărilor de tip logicist și formalist. Numai în acest sens neointuiționiștii, mai degrabă decît formaliștii și în mod cert față de logicișți, pot fi numiți kantieni, după cum pot fi numiți, cu aceleași rezerve, și aristotelicieni și cartezieni (deși nu poate fi vorba de nici o influență directă a acestora).

Din această perspectivă, comparația doctrinei kantiene cu cea neointuiționistă pune în evidență nu atît influența kantiană asupra neointuiționismului, ci trăsăturile comune *intuiționiste* ale ambelor doctrine, căci intuiționismul, alături de logicism și formalism pot fi concepute „drept tendințe general-filozofice proprii dezvoltării istorice a gîndirii teoretice în genere". Tendințe care „în perioade diferite iau forme diferite" (aristotelice, carteziene, kantiene și brouweriene) [28].

Din punct de vedere critic, trebuie subliniat faptul că nici kantianismul și nici neointuiționismul (care mai cunoaște și alte variante decît cea amintită aici — a lui Brouwer), în ciuda succe-

[28] Vezi amănunte la Al. Surdu, *Neointuiționismul*, p. 92—97.

selor remarcabile obținute pe linia reconstrucției intuitive a matematicilor, nu constituie o bază filozofică corespunzătoare acestora. Dealtfel, chiar intuiționiști autentici ca A. Heyting consideră că „Din fericire, pentru a înțelege matematica intuiționistă nu este necesar să se apeleze la asemenea teze filozofice și teorii psihologice“ [29]. Aceasta nu înseamnă însă că, în genere, pentru o fundamentare adecvată a matematicii intuiționiste nu ar fi necesară o filozofie autentică, o teorie corespunzătoare materialist-dialectică a intuiției, care, în orice accepție intuiționistă, se dovedește actul esențial al gîndirii matematice.

[29] A. Heyting, *Intuitionism in mathematics*, în *Philosophy in the Mind-Century*, Firenze, 1958, p. 102.

ASPECTE KANTIENE ÎN PROGRAMELE FUNDAȚIONISTE ALE MATEMATICII

MARIN ȚURLEA

1. KANT ȘI LOGICISMUL MODERN

Logicismul s-a constituit ca program științific în fundamentele matematicii formulînd supoziții filozofice prin raportări critice la tradiția filozofică — Leibniz și Kant. Analiza logică și filozofică a numărului ni-l relevă pe Frege ca un continuator al programului leibnizian, asimilînd ideea că numărul dat este un „sort de transcendental", aritmetica apărînd înrudită cu ontologia (filozofia) și logica. Frege își va argumenta ideea centrală și-și va structura demersul logicist sub forma unor reflecții prilejuite de critica filozofiei matematicii a lui Kant.

Frege și-a asumat sarcina fundării aritmeticii, lansînd primul program amplu de investigații fundaționale în matematică în care locul central îl dețineau conceptul de număr și adevărurile matematicii. Examinînd natura aritmeticii, el invocă doctrine filozofice ale matematicii. Dacă în *Grundlagen der Mathematik* [1] este evidentă simpatia pentru Leibniz, Kant nefiind amintit, în *Begriffsschrift* [2], Frege expune o critică severă a concepției acestuia din urmă, contestînd intuiției orice vocație de fundare [3].

Redefinind noțiunea kantiană de „analitic", Frege a formulat teza centrală a programului său : adevărurile aritmeticii sînt analitice, adică adevăruri stabilite invocînd numai legile logicii și definițiile. Natura matematicii, în particular a aritmeticii, și-a relevat specificitatea în concepția fregeană că știința numărului poate fi derivată din logică sau ontologie, căci în fapt cînd Frege a susținut teza că adevărurile aritmeticii sînt analitice, el a vrut să

[1] Frege, G., *The Foundations of Arithmetics*, Oxford, 1960.

[2] Frege, G., *Begriffsschrift*, Halle, 1879.

[3] Kneale, V. și M., *Dezvoltarea logicii*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1975

spună că sînt adevăruri logice, noțiunile aritmetice fiind în fond noțiuni logice.

Analiza conexiunilor dintre ontologia și semantica fregeană relevă prezența unor supoziții platoniciene, dar întrucît a descris obiectivitatea ca desemnînd capacitatea „de a fi accesibil mai multor subiecți gînditori" nu a profesat un «platonism extrem» sau «ontologic», în accepția introdusă de P. Bernays și care poate fi formulat succint : „există independent de spirit". Obiectivitatea în sensul lui Frege se constituie independent de senzație sau orice altă reprezentare psihică (subiectivă), însă dependent de rațiune, cînd subiectivitatea proprie senzației, sensibilității este depășită în obiectivitatea gîndirii ; această depășire în concepția lui Frege nu se realizează cu ajutorul „cadrului transcendental" de tip kantian, care îi pare filozofului-matematician de la Iena că întemeiază cel mult „consensul general uman" și nu obiectivitatea adevărului. Raționalismul fregean nu este specific unui idealist obiectiv și nici unui neokantian pentru care obiectivitatea se limitează la intersubiectivitate, consens uman. Deși pleacă de la distincția kantiană «obiectiv-real», Frege — întemeietorul logicismului — nu aderă la constructivismul kantian, pentru care domeniul «obiectivului» se construiește în gîndire prin intervenția constructoare a elementului *a priori*, dar nici nu admite excesul platonismului relevat de „domeniul inteligibil transcendent". Ontologia realistă fregeană recunoaște și reconstruiește domeniul obiectivului, dar autorul ei nu va echivala obiectivul cu realul, căci elementul ei central îl va constitui «domeniul obiectiv-nereal» în care sînt localizate și entitățile aritmeticii — numerele, considerate obiective dar nu și reale, adică aspațiale și atemporale.

Realismul sau platonismul ontologic a fost formulat explicit în unele studii ale lui Gödel [4] și în care abundă referințele la Kant. Gödel adoptă o poziție a realismului platonic (sau ontologic cum l-a numit Bernays [5], conform căreia conceptele și axiomele matematicii, în particular ale teoriei mulțimilor, «*descriu o realitate bine determinată*» : „Pentru cineva care consideră obiectele

[4] Gödel, K. *What is Cantor's Continuum Problem*, în *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1964, edited by Benacerraf, P. and Putnam, H.

[5] Bernays, P., *On Platonism*, în Benacerraf, P. and Putnam, H(eds) : *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. Y., 1964.

matematice existînd independent de construcţiile noastre sau de intuirea lor individuală şi care cere numai ca conceptele matematice generale să ne fie suficient de clare pentru a fi capabili să le recunoaştem consistenţa lor şi adevărul axiomelor care se referă la ele, există, cred, o fundare satisfăcătoare a teoriei mulţimilor a lui Cantor în întregul ei sens şi în întreaga ei extensie originală, şi anume axiomatica teoriei mulţimilor interpretată în modalitatea care va fi schiţată mai jos. Poate părea, la început, că paradoxurile teoriei mulţimilor vor condamna la eşec o asemenea abordare, dar o examinare mai atentă arată că ele nu produc deloc dificultăţi".

În viziunea lui Gödel, clasele şi conceptele sînt obiecte reale care există independent de definiţiile şi construcţiile noastre, matematica avînd ca obiect un domeniu de entităţi nespaţiale, nementale, atemporale, nelingvistice pe care le cunoaşte şi le „descoperă" mintea umană, subiect al unei intuiţii neempirice. Această *„realitate matematică", existenţă matematică* este o condiţie necesară pentru a putea explica caracteristicile cunoaşterii matematice şi în primul rînd *intuiţia matematică* şi *adevărul matematic.* Argumentarea expusă de Gödel are un caracter transcendental, căci adevărul axiomelor teoriei mulţimilor care ni se impune prin el însuşi, ne constrînge să admitem existenţa unei „percepţii a obiectelor teoriei mulţimilor" (sau simplu, a unei intuiţii), aceasta din urmă putînd fi explicată numai sub presupoziţia admiterii unui dat exterior, matematic, altul decît cel fizic : „Nu decurge, totuşi deloc, scrie Gödel [6] că datele de acest al doilea gen, întrucît nu pot fi asociate cu acţiunea unor anumite lucruri asupra organelor noastre de simţ, ar fi ceva pur subiectiv, aşa cum a afirmat Kant. Mai degrabă ele pot reprezenta de asemenea un aspect al realităţii obiective, dar în opoziţie cu senzaţiile, prezenţa lui în noi se poate datora unui alt gen de relaţie dintre noi şi realitate".

Se observă că în concepţia lui Gödel intuiţia matematică este o particularitate remarcabilă a cunoaşterii matematice. În acest sens, Gödel, pe lîngă *Estetica transcendentală* care asumă „diversul imediat al intuiţiei matematice" va fi interesat de ideea fundamentală a *Analiticii transcendentale* — „constituirea obiectelor fizice din diversul experienţei senzoriale şi intuiţiei prin sin-

[6] Gödel, K. *Russell's Mathematical Logic.* În Benacerraf P. şi Putnam H(eds) : *Philosophy of Mathematics,* Prentice-Hall, Englewood, N. Y. 1964.

teza înțelegerii — baza aplicabilității categoriilor". Nota specifică concepției lui Gödel (care îl separă de Kant) este legată de distincția : pe de o parte, o sinteză matematică specifică care unifică diversurile matematice imediat date și diversurile constituite de sinteza matematică și, pe de altă parte, o sinteză care unifică diversul experienței senzoriale în obiecte fizice. Această sinteză matematică intelectuală este „partea" care îl separă de Kant, care considera că matematica este conectată cu elemente abstracte în date empirice și îl apropie de ideea lui Klein că percepția relațiilor spațiale este inexactă și idealizată în axiomele teoriei geometrice.

Dar intuiția matematică este posibilă admițînd supoziția unei *«realități bine determinate»*.

S-ar putea spune că Gödel procedează la o „expunere metafizică", în manieră kantiană, a conceptului ontologic de *realitate matematică*, sugerînd conex posibilitatea unei «deducții transcendentale» a postulatului continuului ; dar, din nefericire, deducția transcendentală (kantiană) nu a fost apreciată ca fructuoasă în unificarea conceptelor de teoria mulțimilor, dată fiind dependența ei de logica tradițională și, implicit, de fizica clasică.

Dar punctul de separare dintre filozofia matematicii a lui Kant și logicism l-a constituit natura propozițiilor matematicii — obiectivul principal al logicismului (Frege, Russell, Whitehead) fiind reducerea matematicii la logică. Logiciștii au sperat că pot deriva toată matematica din logică, fără să utilizeze asumpții extralogice, și astfel să demonstreze caracterul analitic al propozițiilor matematice, contrar concepției lui Kant care considera enunțurile matematice ca fiind sintetice a priori. Kant a contestat, cum am văzut, natura analitică a propozițiilor matematice, în special a celor aritmetice. Benaceraf și Putnam [7] observă că în filozofia kantiană „analitic" are două accepții : (i) „urmînd din legea noncontradicției" și (ii) adevăr logic de forma „toți A sînt B", în acest caz conceptul predicatului fiind implicat de cel al subiectului. Quine [8] remarcă unele defecte ale formulării kantiene a analiticului : „Kant a conceput enunțul analitic ca un enunț care nu

[7] Benacerraf, P. și Putnam, H(eds), *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, Introduction, Englewood, N. Y. 1964, p. 10.

[8] Quine, V. W., *Two dogmas of empiricism*, în *From a logical Point of View*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1964, p. 34.

atribuie subiectului lui ceva în plus faţă de ceea ce a fost deja conceptual conţinut în subiect. Această formulare are două defecte : se limitează la enunţurile de formă subiect-predicat şi apelează la noţiunea de conţinere, care rămîne la nivel metaforic. Dar intenţia lui Kant, evidentă mai mult din utilizarea noţiunii analiticităţii decît din definiţia ei poate fi reformulată astfel : «un enunţ este analitic atunci cînd el este adevărat în virtutea sensurilor şi independent de fapte». În argumentarea lui Quine termenul sens *(meaning)* obscurizează enorm noţiunea analiticităţii şi, în consecinţă, definiţia kantiană a acestei noţiuni. Nu pare satisfăcătoare nici prima caracterizare kantiană a analiticului : „urmînd din legea noncontradicţiei", căci nu constituie o clarificare adecvată, ca şi expresia leibniziană a analiticităţii : „ale căror negaţii sînt autocontradictorii".

Dacă reducerea logicistă a matematicii la logică viza transformarea propoziţiilor matematice în propoziţii analitice, în lumina formulării kantiene a analiticităţii, opera logiciştilor este irelevantă. Atunci cînd Im. Kant neagă faptul că propoziţiile matematicii au caracter analitic, el viza în mod expres aritmetica. Analiza demersului logiciştilor ne sugerează că intenţia lor a fost obstrucţionată de „mari *dacă* autentici" *(very big if's)*, căci, în esenţă, aritmetica trebuie derivată din axiomele teoriei mulţimilor şi definiţii, acestea din urmă fiind analize ale semnificaţiilor termenilor aritmeticii ; dar trebuie stabilit *dacă* aceste definiţii sînt analize corecte ale semnificaţiilor termenilor aritmetici şi mai ales *dacă* axiomele teoriei mulţimilor sînt ele însele analitice, în sensul relevant autentic, adică dacă sînt derivabile din logica de ordinul întîi din propoziţii analitice prin intermediul definiţiilor urmînd din legea noncontradicţiei ; numai în acest cadru, se poate spune că logiciştii au demonstrat că propoziţiile aritmeticii urmează din legea noncontradicţiei.

Într-adevăr, cel mai decisiv «*dacă*» rămîne cel referitor la analicitatea axiomelor teoriei mulţimilor. Dealtfel, se ştie că logiciştii (Russell şi Whitehead în *Principia Mathematica)* au postulat axioma infinitului ca o axiomă necesară în procesul derivării matematicii din logică. Deşi axioma infinitului este formulată în vocabularul logicii pure, ea nu are,totuşi, caracter analitic. Există deci motive pentru a nu considera axioma infinitului, axioma alegerii — axiome folosite de Russell şi Whitehead în derivarea postulatelor lui Peano — ca logice, sau derivabile din premise

logice. Situația actuală din domeniul fundamentelor matematicii pare să confirme sugestia lui Church [9] că matematica nu poate fi considerată în mod literal parte a logicii, tocmai datorită imposibilității derivării unor asumpții matematice din logică, și pare evident ca logicianul american să fi avut în vedere axiomele infinitului și alegerii. Mai mult, teza logicistă conform căreia în matematică avem a face cu adevăruri analitice nu se poate susține fiind cunoscut faptul că o reconstrucție a adevărului analitic este o sarcină mai dificilă, remarcă Quine, decît cea a reconstrucției adevărului logic „căci clasa adevărurilor analitice include toate adevărurile logice plus orice adevăr ce se poate obține din ele prin înlocuirea sinonimilor prin sinonimi" [10].

În fine, acuratețea operei logiciștilor, în particular a lui Frege, a suferit de pe urma faptului că în deducerea matematicii din logică s-a făcut apel la teoria mulțimilor, care în mod curent, este considerată ramură a matematicii, căci simbolul „ε", excede logicii elementare — teoria funcțiilor de adevăr, teoria cuantificării și teoria identității.

După cum se știe, neopozitiviștii au preluat concepții din logicism și, supralicitînd distincția analitic-sintetic, au inaugurat o îndelungată perioadă a „dizolvării" sinteticului *a priori* al lui Kant. Dar, cercetări mai recente în logica cuantificării, întreprinse de Hintikka, reabilitează noțiunea kantiană a *sinteticului a priori*. Să reamintim că pentru Kant esența metodei matematice era folosirea construcțiilor, adică introducerea reprezentanților individuali dinstincți de conceptele generale, ceea ce făcea argumentele matematice sintetice. Or, în accepția kantiană analiticul poate fi formulat astfel : un pas argumentativ este analitic dacă el nu introduce noi individuali în discuție. Această reabilitare a *sinteticului a priori* kantian este descrisă de J. Hintikka [11] în termenii următori : „Putem acum să-l justificăm pe Kant. Ceea ce înțelegea el cînd considera că argumentele matematice sînt normal sintetice era perfect just. Prin argumente matematice el înțelegea în primul rînd modurile de raționare care sînt astăzi tratate în teoria cuantificării. Dar tocmai s-a văzut că multe moduri de raționare

[9] Church, A., *Mathematics and logic* în *Logic, Methodology and Philosophy, II*, Stanford California 1962.

[10] Hintikka, J., *Inferență, informație și adevăr* în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Edit. politică, Buc., 1974, p. 146.

[11] Hintikka, J., *op. cit.*, p. 170.

cuantificaționale sînt inevitabil sintetice într-un sens natural al cuvîntului. Acest sens este, de altminteri, strîns legat de intențiile lui Kant, deoarece s-a arătat în prima mea expunere că grupul III al sensurilor analiticității poate fi considerat ca o foarte bună reconstrucție a noțiunii kantiene a analiticității așa cum a utilizat-o Kant în filozofia matematicii".

2. KANT ȘI FORMALISMUL

Kantianismul a fost asimilat în variante diferite de întemeietorii și reprezentanții marilor programe fundaționiste, încît, de exemplu, trebuie să facem distincție între kantianismul brouwerian, gödelian și hilbertian. Dacă Brouwer va reține doctrina despre intuiția timpului expusă în *Estetica transcendentală*, «*existența matematică*» apărîndu-i drept constructibilitate în intuiția pură, Hilbert va adopta nu numai *Estetica transcendentală* — parte relevantă pentru «propozițiile combinatoriale», adică o intuiție ca percepție a semnelor «pe hîrtie», ci și *Dialectica transcendentală*, căci atitudinea filozofică kantiană este evidentă în abordarea hilbertiană a infinitului, totalitățile infinite actuale fiind «*corespondetul*» *ideilor rațiunii*. În opera lui Hilbert [12] rolul infinitului în matematică este comparat cu cel al unei Idei a Rațiunii în filozofia lui Kant — infinitul transcende întreaga experiență și, într-un fel, o completează. Deși teoria infinitului actual diferă radical de matematica constructivă, nu trebuie s-o respingem, va considera Hilbert, ci trebuie s-o salutăm ca „pe cea mai admirabilă înflorire a spiritului matematic" și să încercăm s-o păstrăm : „nu trebuie să lăsăm pe nimeni să ne alunge din paradisul pe care ni l-a creat Cantor".

Influența lui Kant asupra concepției-program a lui Hilbert poate fi constatată în legătură cu aspecte legate de o intuiție ca percepție a «*semnelor*» sau de abordarea și elucidarea naturii infinitului matematic. Ea este prezentă într-un sens mai complex, încît s-a spus că tentativa lui Kant de a oferi o demonstrație a consistenței unei științe deterministe, folosind teza «omul este liber», poate fi considerată o «*anticipare*» a programului lui Hilbert despre consistența matematicii, care, după cum se știe, admite nu

[12] Hilbert, *On the Infinite* în J. van Heijenoort (eds.) *From Frege to Gödel*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1970.

numai propoziții cu caracter «*finitist*», ci și propoziții despre totalități infinite (noțiuni ideale). Desigur, complexitatea filozofică a programului hilbertian nu este acoperită de kantianism, căci, după cum se știe, s-a afirmat că Hilbert a susținut o poziție nominalistă în fundamentele matematicii.

Hilbert, așadar, nu propune, ca intuiționismul, revizuirea drastică a matematicii clasice, deși va fi de acord cu Brouwer în ceea ce privește *primatul intuiției* și *raționamentul constructiv* (influență kantiană incontestabilă). El era convins că paradoxurile, care declanșaseră o profundă criză fundațională a matematicii la sfîrșitul secolului al XIX-lea, nu-și au izvorul în natura matematicii, ci în întrebuințarea abuzivă a unor metode demne de crezare și chiar sigure. În acest sens, Hilbert consideră că în matematică raționamentul de bază este cel *finitist*, caracterizat, oarecum, într-o terminologie care pare să amintească de Kant, un gen de „reflecție directă asupra conținutului care procedează fără presupuneri axiomatice prin intermediul unor experimente mintale cu obiecte imaginate în toată corectitudinea lor". Întemeietorul formalismului își propune în acest cadru elucidarea naturii infinitului și va declara expres că *atitudinea sa filozofică fundamentală* concordă cu cea a lui Kant. Elucidarea naturii infinitului va permite, în viziunea lui Hilbert : (a) depistarea cu atenție, cultivarea și întărirea definițiilor și căilor de raționament fecunde și (b) producerea aceleiași certitudini pentru raționament așa cum există în aritmetica elementară.

În concepția lui Hilbert menirea infintului era să aducă simplitate în manipularea mulțimilor finite, altfel totalitățile infinite nu există, sînt simple ficțiuni care «rotunjesc» construcția aparatului matematic. El va formula în problema naturii infinitului matematic o poziție finitistă, inspirată de natura și metoda aritmeticii elementare.

În problema naturii matematicii, Hilbert urmează pe Kant, căci, cum am văzut, el folosește o terminologie asemănătoare celei kantiene, afirmînd că conținutul matematicii ne este dat în reprezentare ca „obiecte extralogice concrete, care există intuitiv ca trăire efectivă nemijlocită înainte de gîndire". Acest conținut ireductibil al matematicii, sau (în limbajul lui Hilbert despre diviziunea matematicii clasice în două părți, partea *reală* și partea *ideală*) conținutul real al matematicii constă în elemente intuitive, concrete, obiecte ale căror proprietăți și relații ne sînt date

intuitiv. Dar *atitudinea filozofică fundamentală* care structurează programul formalist al lui Hilbert este de o complexitate deosebită, căci ea reprezintă o expresie manifestă a nominalismului, tincturată de un kantianism specific care ne pare relevat de o filozofie instrumentalistă a ştiinţei, întrucît propoziţiile ideale, fiind fără semnificaţie ontologică pentru matematică, facilitează numai raţionamentele despre mulţimi finite.

3. KANT ŞI BROUWER SAU MITUL DOCTRINEI GENERALE A INTUIŢIEI CA SURSĂ INFAILIBILĂ A CUNOAŞTERII

Ca şi Kant şi Poincaré, Brouwer a susţinut că adevărurile matematice (teoremele matematice) sînt adevăruri *sintetice a priori*. Admite că apariţia geometriilor neeuclidiene a infirmat concepţia lui Kant despre spaţiu, dar, în dezacord cu Frege, Whitehead şi Russell, declară că aritmetica şi odată cu ea întreaga matematică, poate fi derivată din intuiţia timpului. Aşadar, după Brouwer «intuiţia spaţiului» — doctrina kantiană asupra intuiţiei pure a spaţiului — poate şi trebuie să fie supusă criticii şi corecţiei în lumina geometriei neeuclidiene şi, în consecinţă trebuie abandonată. K. R. Popper [13] scrie : „Nu avem nevoie de ea, spune Brouwer, întrucît noi putem aritmetiza geometria ; putem lua ca fundament teoria aritmeticii a lui Kant şi doctrina sa că aritmetica este întemeiată pe intuiţia pură a timpului".

Potrivit cuvintelor lui Brouwer, „neointuiţionismul consideră separarea momentelor vieţii în părţi calitativ diferite, care urmează a fi reunite, rămînînd însă separate în timp, ca fenomenul fundamental al intelectului uman". Datorită „intuiţiei biunicităţii nude" obţinem mai întîi noţiunea de şir de numere ordinale iar apoi noţiunea de continuu liniar, adică „de *relaţie* între", care nu este epuizabilă prin interpunerea de noi unităţi, şi de aceea nu poate fi concepută niciodată ca o simplă colecţie de unităţi". Admiţînd continuitatea, chiar şi geometria este dependentă de aceeaşi intuiţie. Brouwer [14] va afirma că nu există decît mulţimi numărabile, deci nu există cardinali transfiniţi, cu excepţia lui χ car-

[13] K. R. Popper, *Epistemology without a Knowing Subject* în *Logic, Metodology and Philosophy of Science*, III North-Holland Publ. Co., Amsterdam, 1968, p. 353.

[14] Brouwer L. E. J. *On the Foundations*, în *Collected Works*, vol. I, *Philosophy and Foundations of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1975, p. 81—98.

dinalul unei mulțimi ai cărei membri pot fi puși în corespondență biunivocă cu șirul numerelor naturale și, evident, o expresie de genul „mulțimea tuturor numerelor reale dintre 0 și 1" nu are semnificație în concepția întemeietorului intuiționismului matematic.

Acesta este destinul «intuiției pure a spațiului». Brouwer identifică în Kant pe unul din precursorii remarcabili ai intuiționismului, de la care preia numai «intuiția timpului». Trebuie totuși să observăm că un destin nefericit a subminat-o și pe aceasta din urmă : relativitatea specială a lui Einstein a făcut nesutenabilă ideea kantiană a unui *timp unic* și a unei *simultaneități absolute* ca o caracteristică relevantă și decisivă pentru aceasta.

În acest context s-ar putea afirma că Brouwer, cunoscînd probabil «analogia de fond» dintre relativizarea einsteiniană și geometria neeuclidiană, nu și-ar mai fi elaborat epistemologia sa. Cu o astfel de interpretare K. R. Popper nu este de acord ; cu această „nefericire" (folosind termenul lui Heyting), cel mult Brouwer nu l-ar mai fi menționat pe Kant ca precursor, prezervînd ca esențial în doctrina sa un concept despre un timp personal, relevînd «experiența noastră intimă și imediată» (K. R. Popper face o aluzie în acest context la Brouwer [15]). Nouă ni se pare plauzibilă interpretarea popperiană, fiind în consonanță cu liniile esențiale ale gîndirii lui Brouwer, cel mai relevant rezumate în *«subiectivismul brouwerian»*.

Totuși, în analiza epistemologiei lui Brouwer nu se poate ignora existența unui *fond kantian de gîndire,* mergînd adesea pînă la împrumuturi de formulări și terminologie ; ne referim, în primul rînd, la teoria kantiană a intuiției pure a spațiului și timpului — sursă sigură a cunoașterii — care generează «certitudinea absolută».

Urmînd pe Popper [16], concepția kantiană despre intuiție ar putea fi rezumată astfel : conceptele noastre rămîn goale sau analitice, pînă cînd nu sînt aplicate la materialul care sau ne este dat de simțuri (intuiția sensibilă) sau, dacă nu se aplică acestui material, ele sînt «concepte construite în intuiția noastră pură a spațiului și timpului».

Teoria kantiană a surselor cunoașterii matematice a generat dificultăți esențiale în filozofia matematicii. Brouwer și-a concen-

[15] Brouwer, L. E. J., *Cunoștință, filozofie și matematică în Epistemologie. Orientări contemporane,* Edit. politică, București, 1974, p. 365.
[16] Popper, K. R., *op. cit.*

trat eforturile, propunînd, pentru rezolvarea acestor dificultăţi, unele distincţii relevante (matematică-limbaj ; matematică-logică) şi care au devenit tezele centrale ale filozofiei intuiţioniste a matematicii. Conform distincţiilor enunţate, matematica se defineşte ca activitate extralingvistică de construcţie mentală bazată pe intuiţia noastră pură a timpului. În virtutea acestei construcţii mentale noi avem obiectele matematicii, spune K. R. Popper, şi numai după aceea încercăm să le *descriem* şi să le *transmitem* altora cu ajutorul limbajului şi logicii, care vin după activitatea matematică (ansamblu de construcţii intuitive) ; deci matematica comportă un «nivel intuitiv şi mental» în timp ce aspectele *discursiv* şi *lingvistic* servesc numai «comunicării».

Efectele fertile ale teoriei brouweriene despre intuiţie, pot fi sistematizate după K. R. Popper [17] în trei grupe :

1. *probleme epistemologice :* conform doctrinei lui Brouwer despre intuiţie „putem vedea intuitiv obiectele matematice pe care le-am construit" iar „o demonstraţie matematică este o construcţie în *şir* (concept relevant pentru intuiţia brouweriană a timpului) sau o construcţie de construcţii" (K. R. Popper) ;

2. *problemele ontologice* vizează natura obiectelor matematice şi modul lor de existenţă. Specifice teoriei lui Brouwer sînt, după Popper, «*constructivismul şi mentalismul*» rezumate în formularea „obiectele matematicii ar fi construcţii ale minţii umane, şi ele există numai ca construcţii în mintea umană" (altfel spus, localizate în lumea a II-a, în terminologia lui K. R. Popper) şi şi-ar datora obiectivitatea posibilităţii repetării construcţiei lor ori de cîte ori vrem. Brouwer în 1912 avea să scrie : „Problema, unde există exactitatea matematică, este soluţionată diferit... Intuiţionistul spune : în intelectul uman. Formalistul spune : pe hîrtie", citatul fiind relevant pentru ce gen de ontologie rezervă intuiţioniştii obiectelor matematice ;

3. *problemele metodologice* sînt conectate manierei în care un matematician este interesat în studiul matematicii. Analizarea practicii matematice decelează două asemenea maniere : (a) interesul pentru teoreme (adevărul sau falsitatea propoziţiilor matematice), manieră ilustrată de Polya [18] preocupat de „descoperirea" «fap-

[17] Popper K. R., *op. cit.*

[18] Polya, G. : *Descoperirea în matematică*, Edit. ştiinţifică, Buc., 1971.

telor matematice», evocînd, în realitate, o *euristică matematică platonizantă ;* (b) interesul pentru demonstrații (cazul lui Brouwer), acestea nefiind doar considerate *mijloace* care duc la stabilirea teoremelor, adică numai la «obiecte creative» ci *obiecte matematice ;* a aserta o teoremă echivalează cu a putea da o demonstrație ; consecința directă este respingerea *platonismului* care afirmă că obiectele matematice au un *mod de existență autonom,* putînd exista fără să fie construite de noi.

Popper vede în opera lui Brouwer unele realizări remarcabile : (1) matematica este creată de om (și odată cu ea și „lumea a treia" din schița dată de el), și deși în acest punct Brouwer este *radical anti-Platon* se poate constata, însă, paradoxal, un gen de platonism relevat de autonomia *parțială* a matematicii (și a lumii a treia) ; (2) *antiformalismul* concepției sale, „recunoașterea că obiectele matematice trebuie să existe înainte de a putea vorbi despre ele" [19]. Popper insista, de asemenea, asupra faptului că există o evoluție a intuiției timpului solidară progresului științific, căci intuiția lui Einstein este diferită de cea a lui Newton, Kant, Laplace, iar rolul timpului în fizica particulelor diferă de cel al timpului din fizica continuului (în special din optică) și toate acestea infirmă doctrina despre intuiție ca sursă infailibilă a cunoașterii.

Caracterul *invariabil* al intuiției de tip kantian (care a inspirat doctrina brouweriană despre intuiție ca sursă infailibilă a cunoașterii) a fost puternic subminat de progresul cunoașterii științifice. Kant definea geometria știință care „determină proprietățile spațiului în mod „sintetic și totuși *a priori*", și în concepția lui există o singură geometrie și un singur „spațiu empiric real". Matematicienii, credea Kant, trebuie să explice și să justifice nu «unicitatea», ci «natura sintetic *a priori*» a propozițiilor geometriei. Descoperirea geometriilor neeclidiene a pus în discuție «unicitatea geometriei» și deci legitimitatea intuiției tradiționale, în particular, a intuiției kantiene. Felix Klein abandona acest ideal kantian în favoarea unei aserțiuni mai adecvate progresului științific : percepția relațiilor spațiale este inexactă și idealizată în axiomele teoriei geometrice, ceea ce, în fapt, era o formulare a distincției dintre rezultate observaționale inexacte și precizia absolută a axiomelor.

[19] K. R. Popper, *op. cit.*, p. 358—359.

Se contura ideea că geometriile sînt «adevărate în lumi posibile», geometrul putînd alege acea geometrie mai „apropiată" de lumea actuală şi relevantă pentru scopurile sale ştiinţifice. Idealizarea presupune un ideal care nu poate fi împrumutat din experienţă. Acum, ceea ce se pune în discuţie, observă Körner [20], este nu faptul că idealul comportă un caracter neempiric, ci numai că s-a crezut că unicul ideal admis este cel formulat în axiomele geometriei lui Euclid [21].

Mutaţii a înregistrat şi concepţia despre *«intuiţia set-teoretică»*, impactul venind, după unii matematicieni, logicieni şi filozofi, din stabilirea independenţei ipotezei continuului, care a inspirat unele *„analogii"* între situaţia creată în teoria mulţimii în urma rezultatului lui P. J. Cohen, şi cea existentă în geometrie după demonstrarea independenţei postulatului al V-lea.

Teorema Löwenheim-Skolem (orice teorie axiomatică formulată înlăuntrul cadrului teoriei cuantificării, dacă este satisfiabilă, posedă un model numărabil) ne-a constrîns la o „re-examinare" a tezei filozofice că realitatea matematică sau *«intuiţia inter-subiectivă»* poate fi neambiguu şi exhaustiv reflectată în formulări lingvistice sau conceptuale [22].

Studiul atent al acestor fapte remarcabile sugerează o *nouă premisă filozofică* pentru matematică, al cărei subiect specific primeşte determinaţii noi (anti-Kant, anti-Descartes, anti-Leibniz).

Adăugăm că teoremele de incompletitudine (Gödel, Church, Rosser) comportă semnificaţii inedite pentru conceptul de intuiţie. De exemplu, forma-Rosser [23] a teoremei lui Gödel afirmă că orice teorie axiomatică suficient de bogată ca să conţină o formalizare a aritmeticii este sau inconsistentă sau conţine o formulă, astfel că nici ea, nici negaţia ei nu pot fi demonstrate în cadrul acestei teorii, însă adevărul ei poate fi demonstrat prin argumente extrateoretice. Teorema lui Church asertează indecidabilitatea pen-

[20] Körner, St., *Introducere în filozofia matematicii*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1965.

[21] Pentru expunerea detaliată a acestui punct de vedere vezi : Körner, St., *Experienţă şi teorie*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

[22] Vezi Körner, St. *On the Relevance of postgödelian Mathematics in Philosophy*, în Lakatos, I. (eds) ; *Problems in the Philosophy of Mathematics*, North-Holland, Amsterdam, 1967.

[23] Rosser, J. B., *Extensions of some Theorems of Gödel and Church*, in *The Undecidable*, edited by M. Davis, Raven Press, 1964.

tru teoria cuantificării, adică mulțimea teoremelor acestui sistem este recursiv numărabilă dar nu este recursivă.

Evident, aceste teoreme au modificat sensibil concepția curentă despre ce numim *«realitate matematică»* sau *«intuiție intersubiectivă»* stabilind o „contracție" a ariei lor, dacă pretindem să fie „reflectate" în teorii complete și decidabile. Conceptul de *realitate* matematică, în accepția lui Leibniz, Kant, Platon, Russell și poate Hilbert, trebuie «corectat» în lumina acestor teoreme.

În concepția materialismului dialectic, intuiția comportă o evoluție social-istorică, fiind «in-formată» de o întreagă tradiție culturală și științifică, beneficiind de confirmările și corecțiile impuse de progresul cunoașterii, ceea ce îi contestă caracterul *a priori.*

REALISM ŞI APRIORISM ÎN METODOLOGIA GEOMETRIEI : RIEMANN VERSUS KANT

ILIE PÂRVU

În *Critica raţiunii pure* Kant a formulat o teorie a ştiinţei ce poate fi considerată drept „punctul de inflexiune" al evoluţiei istorice a modelelor fundamentale ale structurii şi naturii ştiinţei. Epistemologia kantiană constituie momentul de „anulare" a valorilor modelului categorico-deductiv al ştiinţei (aristotelic) şi de deschidere a unui nou orizont, care va conduce în epoca următoare la constituirea idealului ipotetico-deductiv modern al ştiinţei. Detaşarea de vechiul model categorico-deductiv constituie, credem, semnificaţia epistemologică cea mai importantă a justificării transcendentale a ştiinţei (a argumentului transcendental în general). Prin această modalitate se indică suspendarea justificării directe a principiilor ştiinţei şi, totodată, anularea diferenţei de natură dintre principii şi restul cunoaşterii, părăsirea „excelenţei" lor (reziduu al realismului antic). Principiile ştiinţei nu se mai justifică prin compararea lor directă cu experienţa (ca la Newton), sau prin invocarea unor surse originare de autoritate raţională (intuiţia, evidenţa etc. — ca la Descartes) ; ele nu mai trebuie „demonstrate" direct, nici empiric, nici metafizic ; întemeierea lor rezidă în legătură cu restul cunoaşterii, în rolul pe care-l îndeplinesc în sistemul ştiinţei — în calitatea lor de expresie a condiţiilor posibilităţii cunoaşterii sistematice (de unde structura self-referenţială a argumentului transcendental, pusă în evidenţă recent de epistemologia analitică).

Kant nu formulează însă un model ipotetico-deductiv al ştiinţei, deoarece : (1) principiile sale nu au încă statutul modern de ipoteze ; (2) sistemul integral al cunoaşterii nu se justifică prin relaţia lui complexă cu experienţa, ci prin calităţile sale intrinseci (de construcţie, în care se acordă „materia" cu „forma" cunoaşterii), prin acordul cu structurile *a priori* ale facultăţilor de cunoaştere ale omului. Deşi a inaugurat viziunea constructivistă

asupra cunoașterii, Kant nu a ajuns la conceptul ipotetico-deductiv al științei ; dar drumul către acesta trebuia să treacă obligatoriu prin etapa marcată de epistemologia kantiană. Diferența fundamentală între teoria kantiană a constituirii cunoașterii și constructivismul modern este marcată de apriorismul său.

De ce nu a formulat Kant o viziune ipotetico-deductivă asupra științei ? Un răspuns parțial (care ia în considerare doar metodologia sa a geometriei) poate fi sugerat pe baza următoarei ipoteze metaepistemologice : o concepție epistemologică formulată la un moment dat al dezvoltării științei depinde esențial de particularitățile metodologice ale tipului de teorie pe baza căreia se desfășoară cercetarea. Mai precis : în istoria științei și a filozofiei științei există o legătură profundă între tipul de teorie (de conceptualizare a unei probleme, de teoretizare sau de construcție a unui model explicativ) și modul de înțelegere epistemologică și de evaluare critică a cunoașterii (canoanele explicației științifice, ideile despre natura legilor științei, modul de concepere a relației dintre teorie și experiență etc.). Tipul teoriilor reprezintă, în ultimă instanță, baza ipotezelor metodologice, a genului de epistemologie a domeniului respectiv.

Vom ilustra această teză generală prin considerarea paralelă a particularităților structural-metodologice ale teoriilor științifice pe care Kant și Riemann le-au luat drept paradigme ale cunoașterii geometrice.

Maniera în care Kant rezolvă „problema metodologică a spațiului" (problema valabilității în experiență a principiilor geometriei) depinde esențial de natura geometriei euclidiene ca știință și de corelația ei cu fizica în cadrul științei clasice. După cum arăta C. F. von Weizsäcker [1], în cadrul fizicii newtoniene clasice exista o asimetrie teoretică (între modul cum erau concepute spațiul și materia) și una metodologică (între statutul axiomelor geometriei și ale dinamicii), și tocmai ele constituiau sursa apriorismului kantian. Depășirea asimetriei metodologice presupunea depășirea simetriei teoretice interne a fizicii.

După cum se știe, Riemann a fost primul om de știință și filozof care a văzut legătura lor și a formulat, pe această bază, o concepție realistă în problema metodologică a spațiului. În același

[1] C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Hanser, München, 1971, p. 143.

timp, Riemann a fost primul mare om de știință care a respins apriorismul kantian cu argumente metodologice. Ca urmare, este cu totul firească prezența la Riemann a unui punct de vedere ipotetico-deductiv asupra structurii și evoluției cunoașterii sistematice. Poziția epistemologică a lui Riemann este explicată adesea pe baza influenței pe care a avut-o asupra concepției sale psihologismul lui Herbart. Punctul de vedere pe care-l vom susține în această lucrare afirmă dependența viziunii epistemologice a lui Riemann, în primul rînd, de particularitățile metodologice interne ale noului tip de teorie științifică construită de el, geometria diferențială. Geneza modelului ipotetico-deductiv al științei și detașarea de apriorismul kantian nu s-au făcut sub impactul unor doctrine filozofice și al argumentelor lor critice, ci ca urmare a constituirii unor teorii științifice de un tip nou, care impuneau un nou gen de conceptualizare a problemelor.

Metodologia riemanniană a geometriei se întemeiază direct pe caracterul *local* al teoretizării problemei spațiului în geometria sa, pe tipul local al geometriei diferențiale. După cum a arătat cu o deosebită claritate Einstein [2], teoriile locale din știință au o particularitate deosebită, ce le conferă o valoare specială. Ele exprimă în mod direct în descrierea fenomenelor idealul principiului de cauzalitate ; în al doilea rînd, conceptualizarea locală permite o abordare experimentală a problemelor studiate, intervenția decisivă a experimentului real ca modalitate de întemeiere și control al ipotezelor, întrucît ea permite acel gen de previziuni ce admit o testare experimentală directă. Acest „stil" al teoriilor locale determină acceptarea de către comunitatea științifică care dispune de acea teorie a unui anumit tip al explicației științifice, considerat standard, și, în același timp, eliminarea tuturor celorlalte patternuri explicative, considerate „deviante". El impune, de asemenea, un anumit sens al legii științifice (exprimată de ecuațiile diferențiale) ca singurul valid, precum și un mod determinat de concepere a relației teoriei cu experiența, în care aceasta din urmă reprezintă instanța supremă atît pe linia construcției cît și a justificării ipotezelor. Pe această bază, în general, teoriile locale sînt asociate cu interpretări epistemologice realiste. Pe de altă parte, teoriile globale, admițînd ca valabile alte tipuri de legi (întemeiate pe considerații apriorice sau pe principii generale

[2] A. Einstein, *Mein Weltbild*, Querido Verlag, Amsterdam, 1934, p. 197—198.

deduse din condiţiile posibilităţii experienţei) şi un alt control prin experienţă, (slab, indirect), au generat cel mai adesea epistemologii de tip apriorist.

Deplasarea de la apriorism la realism în metodologia geometriei s-a realizat în opera lui Riemann, fiind întemeiată pe modificarea tipului conceptualizării problemei spaţiului. Trebuie subliniat de la început faptul remarcabil că Riemann a avut conştiinţa deplină a specificului metodologic şi epistemologic al teoriilor locale. Legătura acestui gen de teorie cu explicaţia ştiinţifică a fenomenelor bazată pe principiul cauzalităţii a fost foarte clar expusă de Riemann : „pe precizia cu care urmărim desfăşurarea fenomenelor în infinitul mic se întemeiază în mod esenţial cunoaşterea dependenţelor lor cauzale“ [3]. În al doilea rînd, Riemann a anticipat de asemenea şi cea de-a doua particularitate metodologică a teoriilor locale, legătura lor directă cu experimentul. Opera matematică şi ştiinţifică a lui Riemann, ca şi viziunea sa epistemologică, s-au constituit în acord cu „modelul newtonian“ — prin excelenţă local — de tratare a fenomenelor. În construcţia geometriei sale infinitezimale Riemann a fost condus de principiul : „Numai în infinitezimal trebuie să ne aşteptăm să descoperim legile elementare identice peste tot ; de aceea lumea trebuie înţeleasă din comportarea ei în infinitezimal“ [4]. Ca urmare, considera Riemann, soluţia problemei generale a spaţiului o poate aduce numai o cercetare care se va orienta după acea „concepţie a fenomenelor, confirmată prin experienţă, a cărei bază a fost pusă de Newton“ [5].

Pentru a vedea consecinţele metodologice şi epistemologice ale abordărilor locală şi globală în geometrie, să vedem mai întîi cum se determină în cadrul lor conceptul de spaţiu. Care este schema lui de construcţie ? Mai întîi se alege un continuu matematic abstract general. Elementele lui sînt numite „puncte“, „linii“ etc., iar relaţiile dintre acestea „congruenţă“, „incidenţă“, „continuitate“ etc. Plecînd de la această abstracţie matematică foarte generală, se poate construi conceptul de *spaţiu matematic* prin determinarea structurii spaţiului.

[3] B. Riemann, *Ipotezele care stau la baza geometriei*, Edit. tehnică, 1963, p. 22.

[4] H. Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaften*, în *Handbuch der Philosophie*, II, München, 1927, p. 61.

[5] B. Riemann, *op. cit.*, p. 23.

În cadrul „direcției lui Euclid", structura spațiului matematic se determină axiomatic, și anume, se dau două mulțimi independente de axiome formale : (i) axiomele care stabilesc structura spațiului matematic și (ii) axiomele care dau conținutul elementelor lui. Ambele mulțimi de axiome trebuie să primească interpretări numai pe mulțimea obiectelor unei teorii pur matematice (de exemplu, numere, funcții, operatori).

Ca teorii globale, nici geometriile neeuclidiene nu depășeau — prin modul lor de construcție — „punctul de vedere al lui Euclid". Menținîndu-se foarte aproape de modelul *Elementelor*, ele nu propuneau idei despre structura spațiului sub forma unor aserțiuni apte de verificare experimentală, care să anticipeze realizările fizice de mai tîrziu, ci doar o „generalizare logic consecventă bazată pe o negare în loc de o acceptare a postulatului paralelelor" ; geometriile neeuclidiene nu aduceau de aceea „un punct de vedere nou asupra relației dintre metrica spațiului și realitatea fizică" [6], nici o nouă înțelegere a statutului epistemologic al ipotezelor geometrice. Acest pas de mare semnificație atît prin consecințele sale pentru dezvoltarea matematicii cît și pentru noutatea sa metodologică l-a realizat Riemann.

Construcția, după modelul newtonian, a geometriei infinitezimale, teorie prin excelență locală, presupune o distanțare netă de apriorism — interpretarea epistemologică dominantă în filozofia geometriei și a fizicii la mijlocul secolului trecut. Depășirea — la nivel metodologic — a apriorismului (constituit în mare măsură ca rezultat al tematizării epistemologice a caracterului global al geometriei euclidiene și a raportului ei asimetric cu fizica clasică) reprezintă atît o presupoziție (sau condiție) cît și o consecință a abordării locale a problemei spațiului, inițiată de B. Riemann. Ambele aspecte sînt clar prezente în reflecțiile metodologice ale lui Riemann.

Pentru a înțelege primul sens al acestei corelații trebuie să reamintim faptul că una dintre marile realizări științifice ale lui Riemann a fost separarea conceptului *matematic* de spațiu de *reprezentarea fizică* a spațiului, ridicarea concepției asupra spațiului la un nivel de abstracție superior prin eliberarea conceptului matematic de limitările intuitive. O asemenea mutație în evoluția cunoașterii matematice nu se putea realiza fără detașarea de inter-

[6] H. Weyl, *Comentariu*, în B. Riemann, *op. cit.*, p. 37—56.

pretarea aprioristă kantiană a matematicii, în special a geometriei, în care conceptele abstracte ale matematicii erau legate nemijlocit de intuiția matematică. Pentru Kant, specificul cel mai de seamă al matematicii constă în constructivitatea ei, dar aceasta era înțeleasă prin apel la intuiție : „cunoașterea matematică este o cunoaștere din *construirea conceptelor*" ; dar, „a construi un concept înseamnă a expune *a priori* intuiția care-i corespunde" [7]. Așa cum a arătat J. Hintikka [8], Kant înțelege prin intuiție în primul rînd reprezentantul unui individual ; o construcție este pentru el, ca urmare, introducerea *a priori* a unui reprezentant al unui individual pentru a ilustra conceptul general. Această înțelegere a intuiției matematice și a cunoașterii matematice în general constituie una dintre premisele teoriei kantiene aprioriste asupra spațiului, expusă în *Estetica transcendentală*. Raportul stabilit de Kant între intuiție și concept matematic [9] servea astfel esențial la întemeierea viziunii

[7] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, Edit. științifică, 1969, p. 547.

[8] J. Hintikka, *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Reidel, Dordrecht, 1974, p. 162.

[9] Construcția conceptelor matematice este echivalentă, la Kant, cu trecerea de la un concept general la o intuiție care reprezintă conceptul, cu condiția ca aceasta să se realizeze fără apel la experiență. Intuiția, considerată de Kant „ceva care reprezintă (sau stă pentru) un obiect individual", „idee particulară, în opoziție cu conceptele generale", „obiect singular", nu are în filozofia sa sensul de imaginație sau de evidență empirică nemijlocită, de sensibilitate. Cum ajunge totuși Kant să identifice — în *Estetica transcendentală* — intuiția cu facultatea umană a percepției ? Argumentele prin care el a încercat să lege folosirea unor reprezentanți individuali ai conceptelor generale în matematică de facultatea umană senzitivă sînt legate de credința sa că „aceasta este singura cale pentru a explica de ce cunoașterea pe care noi o putem obține cu ajutorul unor asemenea «intuiții» este aplicabilă întregii experiențe. Plecînd de la supozițiile sale fundamentale, Kant se pare că a argumentat în felul următor : singura explicație satisfăcătoare a aplicabilității argumentelor noastre matematice la întreaga experiență este să se admită că noi înșine am pus în obiecte proprietățile și relațiile cu care aceste argumente au de-a face. Aceste argumente au însă de-a face cu proprietăți și relații ale obiectelor individuale. Dar există o singură cale prin care noi putem pune proprietățile și relațiile matematice cerute în toate obiectele individuale care ne sînt cunoscute. Deoarece singura cale prin care noi cunoaștem obiectele individuale este prin simțurile noastre. După cum spunea deja Aristotel, «numai percepția sensibilă este capabilă să prindă particularii». De aici decurge, pare a fi gîndit Kant, că întreaga cunoaștere a obiectelor individuale care li se aplică acestora universal și necesar este într-adevăr asupra proprietăților și relațiilor pe care noi înșine le-am pus în obiecte în actul senzației. După cum am văzut, aceasta este tocmai concluzia principală a lui Kant privind cunoașterea matematică" (J. Hintikka, *op. cit.*, p. 131—132).

sale aprioriste asupra fizicii şi geometriei ; el explica valabilitatea *a priori* a conceptelor şi legilor matematice în experienţă. Tocmai de aceea separarea conceptului matematic abstract de intuiţie, realizată de Riemann (şi marcată terminologic prin distincţia *„Mannigfaltigkeit"-„Raum")*, implica o detaşare de apriorism.

Prin acest nou concept al multiplicităţii Riemann introduce o generalizare matematică a spaţiului, de un înalt nivel de abstracţie, care va permite o dezvoltare liberă a unei geometrii matematice generale. Geometria euclidiană îşi pierde astfel caracterul de excepţie pe care i-l acorda legătura ei cu intuiţia, devenind un caz particular, egal altor modalităţi de gîndire a relaţiilor în cadrul varietăţilor multidimensionale. Riemann a formulat explicit necesitatea sporirii gradului de abstracţie al conceptelor în vederea progresului gîndirii matematice ; aceasta va duce nu numai la o dezvoltare internă a matematicii, dar şi la un nou progres în cunoaşterea naturii, căreia îi va deschide noi drumuri, întrucît matematica şi ştiinţele naturii formează, după Riemann, „două faţete ale aceleiaşi mişcări a cunoaşterii". „Astfel de cercetări — scrie Riemann — ca cele realizate aici, plecînd de la noţiuni generale, nu pot servi decît scopului ca munca aceasta să nu fie stînjenită de caracterul limitat al noţiunilor şi ca progresul în cunoaşterea relaţiilor dintre obiecte să nu fie frînat de idei preconcepute" [10].

Modul de construcţie a spaţiului diferă în abordarea lui Riemann (locală) de cel specific abordării (globale) a *Elementelor.* Structura spaţiului va fi caracterizată prin asemenea „expresii care leagă întotdeauna un punct numai cu punctele din vecinătatea sa infinit de mică ; el admite că elementele de linie infinitezimale se pot compara prin măsurare între ele independent de locul şi orientarea lor, iar expresia lungimii ds a unor elemente de linie în coordonate oarecare x_i este

$$ds^2 = \sum_{i,k} G_{ik}\ dx_i\ dx_k$$

(teorema lui Pitagora ; numărul dimensiunilor este în cazul general abstract $= n$)" [11].

După cum spunea Einstein, în teoria relativităţii generale se realizează trecerea de la modul matematic de a determina structura

[10] B. Riemann, *op. cit.*, p. 23.

[11] H. Weyl, *Das Raumproblem*, în *Gesammelte Abhandlungen*, Springer, Berlin, 1974, p. 223.

spațiului —introdus de Riemann — la modul fizic. În ambele teorii „structura spațiului se deosebește principial de aceea a unui spațiu euclidian. Coeficienții g_{ik} sînt funcții oarecare de coordonate x_1 pînă la x_4, iar structura spațiului este determinată realmente numai atunci cînd aceste funcții g_{ik} sînt efectiv cunoscute. Se poate spune : structura unui asemenea spațiu este în sine complet nedeterminată. Ea se determină numai prin aceea că se dau legi care satisfac cîmpul metric al lui g_{ik}. Pe temeiuri fizice s-a impus convingerea că cîmpul metric ar fi în același timp cîmp gravitațional. Întrucît cîmpul gravitațional este determinat de configurația maselor și se schimbă odată cu acestea, tot astfel și structura geometrică a acestui spațiu este dependentă de factori fizici. Spațiul nu mai este, conform acestei teorii, exact cum presimțise. Riemann, absolut, ci structura sa depinde de influențele fizice. Geometria (fizică) nu mai este o știință izolată, închisă în sine precum geometria lui Euclid" [12]. În felul acesta, însăși generalizarea ideii de spațiu, eliberarea ei de legătura cu spațiul fizic intuitiv, impuneau o abordare cauzală care să depășească *dat*-ul spațiului, caracterul lui fix, determinarea *a priori* a structurii lui și să caute în influența corpurilor materiale asupra lui cauza determinării structurii. Exemplul geometriei ilustrează teza mai generală, formulată ca ipoteză de lucru în această lucrare : *trecerea* în tratarea unor domenii științifice de la global la local, de la integral la diferențial dă posibilitate depășirii abordării lor apriorice și întemeierii unei modalități de justificare experimentală a ipotezelor.

Noile idei formulate de Riemann au permis stabilirea condițiilor necesare și suficiente pentru determinarea metricii în spațiu. Gradul înalt de abstracție la care a formulat el ideea de spațiu l-a condus la o serie de anticipări remarcabile asupra dezvoltării teoriilor fizice de mai tîrziu. Prima dintre ele vizează o distincție fundamentală pentru matematica, fizica teoretică și cosmologia de mai tîrziu, aceea dintre „infinit" și „nemărginire" : „La extinderea construcțiilor în spațiu în nemăsurabilul mare trebuie să se deosebească între nelimitat și infinit. Primul termen se aplică relațiilor de întindere, iar al doilea relațiilor metrice" [13]. Prin această idee Riemann a pus bazele matematice ale concepției care va întemeia în vremea noastră cosmologiile relativiste, deve-

[12] A. Einstein, *op. cit.*, p. 243.

[13] B. Riemann, *op. cit.*, p. 21.

nite apte să rezolve în mod empiric, pentru prima dată, problema infinității spațio-temporale a universului fizic.

Trecînd apoi la discutarea aspectelor referitoare la problema spațiului în nemăsurabilul mic, Riemann face următoarea *observație metodologică :* „se pare însă că noțiunile empirice pe care se întemeiază determinările metricii spațiului, și anume noțiunea de corp rigid și de raza de lumină își pierd valabilitatea în infinitezimal ; se poate, prin urmare, considera foarte bine că metrica spațiului în infinitezimal nu corespunde ipotezelor geometriei și ar trebui de fapt să se admită acest lucru, dacă prin aceasta s-ar putea explica fenomenele într-un mod mai simplu" [14]. Tocmai această observație a lui Riemann este astăzi luată ca punct de plecare atît de ipotezele din teoriile cuantice asupra caracterului macroscopic al reprezentărilor spațio-temporare (Chew, Zimmerman, Zelmanov), cît și de dezbaterile metodologice care vizează raportul geometriei cu fizica (Russell, Whitehead, von Weizsäcker, Lorenzen, Mittelstaedt ș.a.).

Continuînd cercetarea statutului ipotezelor geometriei în infinitezimal, Riemann afirmă : „problema valabilității ipotezelor geometriei în infinitezimal se află în strînsă legătură cu problema bazei interne a relațiilor metrice ale spațiului. Acestei probleme, care poate fi socotită ca făcînd parte tot din teoria spațiului, i se poate aplica observația de mai înainte, și anume că în cazul unei varietăți discrete, principiul relațiilor metrice este conținut deja în noțiunea de varietate, pe cînd în cazul unei varietăți continue, el trebuie să fie împrumutat din altă parte. Așadar, este necesar fie ca realitatea care stă la baza spațiului să formeze o varietate discretă, fie ca baza relațiilor metrice să fie căutată în afară, în forțele de legătură care acționează asupra lui" [15]. Prima ipoteză servește astăzi ca punct de plecare în tratarea spațiului în unele teorii cuantice. Cea de-a doua ipoteză a lui Riemann a constituit baza teoriei generale a relativității, devenind inteligibilă numai odată cu edificarea acesteia. Prin formularea ei, Riemann „contrazice opinia acceptată pînă la el de toți matematicienii și fizicienii, după care metrica spațiului ar fi stabilită independent de fenomenele fizice care au loc în el, iar realitatea s-ar încadra în acest spațiu metric. Ceva mai mult, Riemann afirmă

[14] *Ibidem*, p. 23.
[15] *Ibidem*, p. 23.

că spaţiul în sine este o varietate tridimensională amorfă... şi că numai conţinutul material al spaţiului îl formează şi-i determină metrica" [16].

Dacă explicaţiile de pînă acum presupuneau că structura metrică a spaţiului reprezintă ceva fix, dat *a priori*, Riemann este primul om de ştiinţă care a gîndit o nouă posibilitate : structura metrică a spaţiului *depinde cauzal* de starea materiei. Prin aceasta el a indicat calea depăşirii asimetriei fundamentale din cadrul fizicii clasice dintre spaţiu şi materie [17].

Această asimetrie era recunoscută de Einstein atunci cînd acesta afirma că teoria generală a relativităţii a sustras ideilor de spaţiu şi timp nu caracterul lor de realitate, ci absolutul lor cauzal, „pe care Newton a trebuit să-l atribuie acestora pentru a obţine posibilitatea *exprimării legilor cunoscute*" [18].

Prin abordarea sa locală Riemann a iniţiat „geometria fizică", aducînd pe terenul fizicii problema întemeierii geometriei, deschizînd drumul unei interpretări epistemologice realiste a geometriei care depăşeşte ierarhismul metodologic, dedus din absolutizarea ierarhiei abstracţiei semantice, propriu atît apriorismului kantian cît şi convenţionalismului modern sau „epistemologiei constructiviste" a lui Lorenzen. Ideea lui Riemann de a căuta în domeniul fizicii justificarea „ipotezelor care se află la baza geometriei" şi care şi-a găsit împlinirea în opera lui Einstein „a dărîmat vechiul zid de despărţire dintre geometrie şi fizică" [19]. Evident, această afirmaţie are în primul rînd un sens metodologic : ea se referă la deosebirea de statut metodologic dintre fizica newtoniană — întemeiată pe perspectiva diferenţial-cauzală şi pe metoda experimentală — şi geometria clasică.

[16] H. Weyl, *Comentariu*, în B. Riemann, *op. cit.*, p. 56—57.

[17] „Spaţiul apărea astfel ca un obiect al fizicii, ca un obiect însă *sui generis*. Deja afirmarea existenţei sale are un sens sensibil diferit de afirmarea existenţei materiei. «Există materie» înseamnă «undeva există corpuri» ; «undeva» înseamnă însă «undeva în spaţiu». Spaţiul este mai degrabă ceea ce se află la baza semnificaţiei conceptului «undeva». La fel de nesimetric este raportul dintre spaţiu şi materie din punctul de vedere al cauzalităţii ; întrucît rotirea faţă de spaţiu generează forţe centrifugale şi forţe Coriolis, aceasta apare ca o acţiune a spaţiului asupra materiei. În fizica clasică nu există însă nici o acţiune a materiei asupra spaţiului ; structura sa este stabilită a priori" (C. F. von Weizsäcker, *op. cit.*, p. 143).

[18] Einstein, *op. cit.*, p. 237.

[19] H. Weyl, *op. cit.*, p. 57.

Riemann a inițiat astfel nu numai o reformulare științifică a problemei spațiului, ci și o nouă dezvoltare a metodologiei geometriei, cu profunde influențe la nivelul epistemologiei. Constituirea abordării locale în geometrie a dus la punerea problemei spațiului în termeni susceptibili de control experimental, la fundamentarea unei modalități experimentale și cauzale de studiu al structurii spațiului, deschizînd prin aceasta posibilitatea depășirii apriorismului absolut al lui Kant. Iată cum apar formulate explicit în opera lui Riemann aceste consecințe metodologice ale abordării sale. În primul rînd avem clar expuse limitele abordării globale, care domina în vremea sa știința despre spațiu. În această abordare, „atît noțiunea de spațiu cît și primele noțiuni fundamentale pe care se bazează construcțiile în spațiu sînt presupuse ca ceva dat. Geometria dă numai definiții nominale ale lor, în timp ce determinările esențiale apar sub formă de axiome. Relațiile dintre aceste presupoziții rămîn astfel ascunse ; și nu se poate vedea dacă și în ce măsură aceste relații sînt necesare, nici dacă *a priori* ele sînt posibile“ [20]. Abordarea globală în geometrie nu permitea așadar o decizie asupra problemei metodologice a spațiului. Tocmai de aceea, pînă la Riemann, apriorismul kantian nu a fost pus la îndoială cu argumente metodologice. Reformarea științei despre structura spațiului, după modelul newtonian, prin crearea geometriei infinitezimale avea astfel, în concepția lui Riemann, nu numai urmări științifice directe, dar și ample consecințe filozofice. Pe această bază se va putea dovedi că „teoremele geometriei nu se pot deduce din noțiunile generale despre multiplicități (nu sînt deci *analitice* — n.ns.), dar că acele proprietăți prin care spațiul se distinge de celelalte mărimi tridimensionale posibile pot fi aflate numai prin experiență (nu sînt deci nici *a priori* — n.n.)“ [21]. Odată instituită această abordare locală a problemei spațiului, afirmațiile despre structura spațiului pot fi tratate empiric, dobîndesc statutul de *ipoteze*, avînd deci capacitatea de a suporta teste experimentale. „Faptele acestea, ca orice fapte, nu sînt necesare, ci au doar certitudine empirică, sînt ipoteze. Așadar se poate cerceta probabilitatea lor — care, dealtfel, în limitele

[20] B. Riemann, *Über die Hypothesen welche der Geometrie zu Grunde liegen, Gesammelte mathematische Werke und wissenschaftlicher Nachlass*, Hreg. unter Mitwirkung von R. Dedekind und H. Weber, Tuebner, Leipzig, 1976, p. 254.

[21] *Ibidem*, p. 256.

observației este foarte mare — și după aceea se poate decide dacă este posibilă extinderea lor dincolo de limitele observației atît în domeniul nemăsurabilului mare cît și în nemăsurabilul mic" [22].

Viziunea antiaprioristă în fundamentele geometriei a lui Riemann reprezintă un moment al unei concepții epistemologice complexe și originale, de o remarcabilă coerență și unitate. Rezultat direct al marilor lui realizări științifice, aceasta a contribuit hotărîtor la fundamentarea unui nou model al științei, ipotetico-deductiv, anticipînd o serie de teme și poziții din filozofia actuală a științei. Riemann continuă și generalizează în matematică, fizică și în alte domenii ale științei metoda analitico-sintetică a lui Newton. El este unul dintre teoreticienii care au contribuit cel mai mult la constituirea sensului modern al ipotezei științifice. El concepe ipoteza ca element fundamental și ca punct de plecare al metodei științei ; distincția introdusă de Newton între „legi de mișcare" sau „axiome" și „ipoteze" nu mai este acceptată de Riemann. Principiile mecanicii, cum ar fi legea inerției, sînt ele însele ipoteze [23]. În acest fel Riemann este mult mai aproape de conceptul actual al metodei științei, al modelului ipotetico-deductiv, văzînd în acesta nu numai un model al structurii științei, dar și al evoluției teoriei ei [24]. Prin ideea de „teorie fizică unitară închisă în sine" și prin concepția sa asupra raportului „sistemelor conceptuale" cu experiența, Riemann anticipează unele dintre pozițiile epistemologice cele mai actuale asupra dinamicii teoriilor științifice. Toate aceste idei metodologice și epistemologice ale lui Riemann reprezintă momente ale unui sistem al cărui punct de convergență îl formează ideea unității științei, unitate care se bazează pe unitatea lumii fizice și se exprimă în existența unor principii integrative ale cunoașterii. Numai luînd în seamă ansamblul acestei viziuni noi asupra științei putem înțelege opoziția lui Riemann față de înțelegerea kantiană a conceptelor centrale ale matematicii și fizicii, ale bazelor conceptuale ale explicării naturii.

Analiza trecerii de la abordarea globală la cea locală în geometrie poate servi și unui scop epistemologic mai general, oferind un element de care să se țină seama în studiul relațiilor interteoretice, al dinamicii teoriilor și progresului cunoașterii. Chiar și cele

[22] B. Riemann, *Gesammelte mathematische Werke*, p. 255.

[23] *Ibidem*, p. 439.

[24] *Ibidem*, p. 489.

mai elaborate studii asupra relaţiilor interteoretice (Sneed, Stegmüller, Strauss, Bunge ş.a.) nu ţin încă seama — în analiza trecerii de la o teorie la alta — decît de aspectele structural-teoretice şi funcţionale sau de cele care se referă la modificarea cantităţii de informaţie empirică. Analiza de mai sus sugerează însă faptul că în trecerea de la o teorie la alta se produce uneori o modificare la un nivel superior, metateoretic. Acest fapt nu poate fi exclus din analiza progresului cunoaşterii, deoarece el nu reprezintă un element extrateoretic, un adaos nesemnificativ ci, aşa cum rezultă şi din cazul lui Riemann, el se află într-o interacţiune esenţială cu celelalte momente ştiinţifice ale edificării unei teorii, reprezentînd o condiţie necesară a constituirii ei. În termenii folosiţi mai înainte, avem în vedere faptul că unele schimbări de teorii implică, pe lîngă modificarea aspectelor empirice şi structurale ale ştiinţei şi schimbări ale tipului de teorie, ale modalităţii de conceptualizare a problemelor, ale „canoanelor" explicaţiei ştiinţifice ; acestea se nasc odată cu noile teorii şi se impun prin succesul practic al acestora din urmă. Fiind asociate cu teoria, stilul conceptualizării, canoanele explicaţiei etc. participă necesar la dezvoltarea cunoaşterii. În felul acesta, progresul ştiinţei ne apare într-o lumină nouă : el nu se mai reduce la o acumulare de cunoaştere empirică sau o restructurare teoretică, ci implică o creştere la nivelul „maturităţii cunoaşterii", exprimată la nivel metodologic şi epistemologic prin „renormarea" necesară a principalelor concepte metateoretice, prilejuită de marile schimbări şi mutaţii din ştiinţă.

DESPRE ADEVĂR FORMAL ŞI ANALITICITATE ÎN CONTEXTUL REFERINŢELOR LUI KANT LA ADRESA PRINCIPIILOR LOGICE

PETRU IOAN

O concepţie precum cea kantiană, în care foarte puţine din categoriile logico-formale tradiţionale nu-şi află o proiecţie transcendentală şi nu participă astfel la strategia fundaţională, nu putea să ocolească problema principiilor gîndirii corecte şi nici nu o putea prelua în conturul oarecum rapsodic, sub care o întîlnise în cadrul şcolii raţionaliste germane.

Libertatea „de a se îndepărta, în interesul adevărului, de opinia savanţilor distinşi [în ceea ce priveşte primele principii ale cunoştinţei, n.ns.—P.I.] şi uneori chiar de a o evoca pentru a le-o respinge", Kant şi-o asumă încă din teza de tinereţe, *Explicaţie nouă a primelor principii ale cunoaşterii metafizice* [1], pe care o susţine la 27 septembrie 1755 în cadrul agregatului la Facultatea de filozofie a Universităţii din Königsberg. E momentul în care filozoful se îndepărtează cel mai mult de formulările tradiţionale. La baza demonstraţiei directe, el pune două principii „absolut prime", unul al propoziţiilor afirmative :

(1.1) *Quicquid est est* (tot ceea ce este este),

iar celălalt al propoziţiilor negative :

(1.2) *Quicquid non est non est* (tot ceea ce nu este nu este), pe care le reuneşte sub „denumirea, general admisă, a *principiului identităţii*" [2]. Noi să-l numim principiu al echi-valenţei şi să-l omologăm sub formula :

$$(1) \quad +(p \pm) = p \pm.$$

Demonstraţia indirectă este întemeiată ea însăşi pe două principii :

[1] Cf. trad. fr., *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique*, în J. Tissot (éd.), *Mélanges de logique d'Emm. Kant*, Ladrange, Paris, 1862, p. 3.

[2] *Ibidem*, p. 8.

(2.1) *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum* (ceea ce are ca opus falsul e adevărat) [3],
respectiv :

(2.2) *Cujuscunque oppositum est verum illud est falsum* (e fals acel ceva al cărui opus e adevărat) [4].

Kant le consideră forme ale principiului tradiţional al necontrazicerii, deşi formula verbală care le sintetizează — s-o simbolizăm prin :

$$(2) \quad -(p \pm) = p \mp$$

— relevă mai curînd un principiu al anti-valenţei, în care se încorporează regula clasică *duplex negatio reaffirmat.*

Ceea ce îl plasează pe Kant într-un dezacord acut cu tradiţia e detronarea principiului contradicţiei din postura regulei supreme *(principatus)* în subordonarea adevărurilor : „a revendica de preferinţă în favoarea unei propoziţii negative rolul principal în domeniul adevărului, a face din aceasta principiul şi fundamentul tuturor adevărurilor, nu înseamnă o pretenţie excesivă şi mai mult decît paradoxală — se întreabă Kant —, atît timp cît nu vedem de ce un adevăr negativ ar juca acest privilegiu mai mult decît unul afirmativ ? Să procedăm mai bine şi, cum sînt două regnuri ale adevărului, să le asociem două principii supreme, unul afirmativ (al identităţii, n.ns.—P.I.), celălalt negativ (al contradicţiei, n.ns.—P.I.)" [5]. Compromisul pare îmbietor, însă doar cu cîteva alineate mai înainte Kant tranşase în favoarea „principiului dublu al identităţii" caracterul propoziţiei absolut prime şi celui mai general dintre adevăruri [6].

Cu privire la moştenirea mai recentă, principiul raţiunii suficiente, Kant reproşează şcolii wolffiene definirea circulară a *raţiunii*, drept „ceea ce permite să înţelegem pentru ce cutare lucru este mai curînd decît nu este" [7]. Apoi, găseşte potrivit să substituie „raţiunii suficiente" sintagma „raţiune determinantă". Termenul „suficient" i se pare tînărului filozof ambiguu, căci nu pare a indica gradul suficienţei. „A determina" îi sugerează, în schimb, „a afirma într-un anume fel că orice opus este

[3] O formulare echivalentă în *loc. cit.*, p. 9 : „opusul a ceea ce este negat trebuie să fie afirmat".
[4] *Mélanges*, p. 9.
[5] *Ibidem*, p. 14.
[6] *Ibidem*, p. 13.
[7] *Ibidem*, p. 19.

exclus“ [8] sau „a pune un predicat dimpreună cu excluderea opusului său“ [9], astfel că poate releva „ceea ce e cu certitudine suficient pentru ca lucrul să fie înţeles astfel şi nu altfel“ [10].

Formulat în termenii :

(3) *Nimic nu e adevărat fără o raţiune determinantă,* principiul raţiunii determinante — „numit în mod vulgar al raţiunii suficiente“ [11] — este *demonstrat* de Kant, în baza principiului contradicţiei.

În cursul discuţiilor asupra principiului pomenit şi a corolarelor sale, polemica cu raţionalismul dogmatic se atenuează. Precum avea s-o facă cu mai multă vigoare Schopenhauer în disertaţia celebră asupra cvadruplei rădăcini a principiului raţiunii suficiente [12], Kant face o distincţie între raţiunea de actualitate [13], genetică [14] sau de realitate [15], numită *antecedenţial-determinantă* şi plasată în ordinea existenţei sau a devenirii, respectiv raţiunea *consecvenţial-determinantă* [16], din sfera cunoaşterii. Despre prima Kant admite că e sursa adevărului, la cealaltă face referinţe în calitate de criteriu al adevărului. Rezervele sale se concentrează doar asupra întrebuinţării nelimitate a principiului raţiunii antecedenţial-determinante şi a enunţurilor coroborate acestuia, precum principiul baumgartian „al consecinţei“ *(nihil est sine rationato* — tot ceea ce există îşi poartă cu sine consecinţa) [17].

O nouă sistematică şi o funcţiune unitară le sînt rezervate principiilor în *Cursul de logică,* plasat de exegeţi în jurul lui 1780, la un moment în care *Critica* era, dacă nu terminată, cel puţin pe cale de terminare [18]. Preocupat, în *Introducerea* cursului,

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem,* p. 15.
[10] *Ibidem,* p. 19.
[11] *Ibidem,* p. 13.
[12] Este vorba de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Gründe,* 1813, în care viitorul critic al lui Kant se referă la raţiunea suficientă : a devenirii, a cunoaşterii, a existenţei şi a acţiunii.
[13] *Mélanges,* p. 33.
[14] *Ibidem,* p. 21.
[15] *Ibidem,* p. 33.
[16] *Ibidem,* p. 16.
[17] *Ibidem,* p. 58.
[18] Cf. H. J. Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* tome premier, Antwerpen-Paris-'s Gravenhage, 1934, p. 42.

de criteriile perfecțiunii cunoștințelor, Kant pune la încercare modelul quaternar prin care va realiza și *deducția metafizică* a categoriilor. Din punctul de vedere al *cantității,* o cunoștință este perfectă dacă este generală și fecundă ; sub aspect *calitativ,* dacă e lucidă sau clară ; relativ la *modalitate,* dacă e certă ; iar cît privește *relația,* dacă e adevărată. Veracitatea e considerată drept condiția esențială și indivizibilă a oricărei perfecțiuni logice [19], iar principiile logice îi sînt corelate în calitate de criterii generale și formale.

Negînd posibilitatea unui criteriu general *material* al adevărului, Kant e conștient că alternativele la care recurge — criteriile generale formale întruchipate de principii — sînt „insuficiente pentru a asigura adevărul obiectiv" [20]. Este mulțumit, totuși, că poate indica prin ele o condiție *sine qua non :* „căci chestiunea acordului cunoștinței cu ea însăși (în privința formei) e anterior acordului cunoștinței cu obiectul, și e de competența logicii" [21].

Ordinea și gruparea principiilor răspund acum rolului acordat în perfecționarea cunoștințelor, acela de „criterii universale, pur formale sau logice, ale adevărului" [22]. În scenă intră mai întîi „principiul contradicției și identității" *(principium contradictionis et identitatis),* prin care se determină *posibilitatea* logică a unei cunoștințe. El controlează un caracter *intern* al adevărului, care este, însă, *pur negativ,* fiind necesar ca o cunoștință să fie falsă cînd se contrazice, dar nefiind suficient ca ea să nu se contrazică pentru a fi adevărată [23].

Urmează, apoi, „principiul rațiunii suficiente", iar nu determinante [24] *(principium rationis sufficientis),* care servește la funda-

[19] J. Tissot (éd.), *Logique de Kant,* trad. din germ. (după ediția lui Jaesche), Ladrange, Paris, 1840, p. 72.

[20] *Ibidem,* p. 75.

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem,* p. 78.

[23] *Ibidem,* p. 76.

[24] Ca *principiu al determinării complete* („dintre *toate predicatele posibile* ale lucrurilor, întrucît sînt comparate cu contrariile lor, unul singur trebuie să convină unui lucru" ; „tot ce există este complet determinat") el reapare în logica transcendentală, ca unul ce privește și conținutul, nu numai forma logică, și este opus *principiului „pur logic" al determinabilității* („din două predicate opuse contradictoriu numai unul singur poate să-i fie atribuit"). Cf. Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, Edit. științifică, 1969, p. 463.

mentarea *realităţii* logice a cunoştinţei. Kant consideră fundată cunoştinţa care are un principiu şi nu conduce la consecinţe false. Criteriul este, deci, *extern*, însă, cel puţin în parte, *pozitiv*. Ca reguli de aplicare a principiului realităţii adevărului, sînt recuperate schemele stoico-medievale pentru inferenţa ipotetico-categorică — azi cunoscutele *modus ponendo-ponens* şi *modus tollendo-tollens* — pe care le valorizează în spiritul tezelor care aveau să-l facă celebru pe Karl Popper : dacă o cunoştinţă falsă decurge dintr-o altă cunoştinţă, aceasta din urmă e apodictic-falsă ; în schimb, adevărul cunoştinţei principiu rămîne ipotetic chiar dacă din ea nu decurg decît consecinţe adevărate. Asupra acestei împrejurări, Kant revine şi în paragraful din *Introducerea* cursului dedicat probabilităţii, pentru a conchide că „ipotezele rămîn totdeauna ipoteze, adică supoziţii" [25]. În partea metodologică a *Criticii*, ideea este dezvoltată în termeni cît se poate de clari. Ne servim de modul *ponens* de a raţiona, „deşi negreşit cu oarecare indulgenţă, cînd e vorba de a dovedi ceva numai ca ipoteză, admiţînd acest raţionament după analogia că dacă toate consecinţele pe care le-am încercat concordă cu un principiu admis, toate celelalte consecinţe posibile vor concorda şi ele cu acesta. De aceea, *pe această cale, o ipoteză nu poate fi niciodată transformată într-un adevăr demonstrat. Modus tollens* al raţionamentelor, care conchid de la consecinţe la principii, *dovedeşte nu numai absolut riguros, ci şi cu foarte multă facilitate.* Căci dacă dintr-o judecată poate fi scoasă chiar numai o singură consecinţă falsă, această judecată este falsă". Ca urmare a acestei constatări, Kant justifică dovezile apagogice : „Dacă în loc de a parcurge într-o dovadă ostensivă întreaga serie a principiilor, care poate conduce la adevărul unei cunoştinţe, cu ajutorul deplinei sesizări a posibilităţii ei, putem găsi *o singură consecinţă falsă* între cele care decurg din principiul contrar, atunci şi acest contrariu e fals, prin urmare *cunoştinţa pe care trebuia s-o dovedim este adevărată*" [26].

Principiul excluderii terţului *(principium exclusi medii inter duo contradictoria)*, de care nu pomeneşte nimic disertaţia din 1755, este evocat de Kant în *Cursul de logică* drept fundament al *necesităţii* logice a unei cunoştinţe. Prin el se stabileşte că-i necesar să judecăm astfel şi nu altfel, în condiţiile unor [sub]con-

[25] *Logique*, p. 135.

[26] *Critica*, p. 593. Subl. din ambele citate ne aparţin.

trare false [27]. Cele două ediţii ale *Criticii raţiunii pure* (1781 şi 1787) risipesc alura sistematică pe care o conferea tabloului principiilor recursul la modelul triadic al modalităţilor. Înseşi eforturile pe linia reformulării principiilor şi reamenajării tabloului acestora sînt reprimate sever, iar referinţele din cuprinsul logicii transcendentale se concentrează asupra cerinţei de necontrazicere, reînnobilată cu titlurile tradiţionale, de „principiu celebru", „universal" şi „inviolabil" [28]. Nici acum Kant nu uită să adauge, însă, că judecata după care „nici unui lucru nu-i revine un predicat care-l contrazice" [29] e un principiu „golit de orice conţinut şi numai formal" [30], asigurînd, astfel, doar un criteriu „negativ" [31] al adevărului. Acest principiu „aparţine numai logicii, fiindcă el este valabil pentru cunoştinţele considerate în genere, independent de conţinutul lor" [32].

Ceea ce se spune în *Critică* despre *contradictio non datur* convine, însă, tuturor principiilor, precum şi logicii formale în general, ca disciplină care „nu ne învaţă absolut nimic asupra conţinutului cunoştinţei, ci ne arată numai condiţiile formale ale acordului cu intelectul" [33], fiind „un *canon* de judecare" iar nu un „organon" [34]. *Mutatis mutandis,* aceeaşi poziţie poate fi reperată în concluziile la metodologia transcendentală. După Kant, „cel mai mare şi poate unicul folos al oricărei filozofii a raţiunii nu este decît negativ, căci ea nu serveşte ca *organon* pentru extinderea cunoştinţelor, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor, şi în loc să descopere adevărul, ea nu are decît meritul modest de a preveni erorile" [35].

Referindu-se expres la excluderea contradicţiei, Kant neprevine o dată în plus că este vorba de o *condiţie necesară dar nu suficientă* pentru a legitima enunţurile : „oricare ar fi conţinutul cunoştinţei noastre şi oricum s-ar raporta ea la obiect, totuşi condiţia generală, deşi numai negativă, a tuturor judecăţilor noastre în genere este ca ele să nu se contrazică pe ele însele ; în caz

[27] *Logique,* p. 78.
[28] *Critica,* p. 183.
[29] *Ibidem,* p. 182.
[30] *Ibidem,* p. 183.
[31] *Ibidem,* p. 182.
[32] *Ibidem,* p. 183.
[33] *Ibidem,* p. 98.
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem,* p. 596.

contrar, aceste judecăţi nu sînt în ele însele (şi fără să se raporteze la obiect) nimic. Dar, *chiar dacă în judecata noastră nu este nici o contradicţie, ea poate lega totuşi concepte într-un mod contrar aceluia pe care-l comportă obiectul,* sau chiar fără a ne fi dat vreun principiu, nici a priori, nici a posteriori, care să justifice o astfel de judecată ; şi astfel *o judecată, deşi lipsită de orice contradicţie internă, poate fi sau falsă, sau fără fundament*" [36].

S-a spus, oare, totul prin aceasta ? Întîmplarea face ca textul reprodus să figureze chiar la începutul secţiunii dedicate noncontradicţiei în calitate de *principiu suprem al tuturor judecăţilor analitice*. Cîteva rînduri mai jos, Kant îşi corijează afirmaţia pe care am urmărit-o, precizînd că *insuficienţa* criteriului în discuţie vizează doar „partea sintetică a cunoştinţelor noastre" [37]. Cu privire la adevărul acestei specii de enunţuri „nu vom putea aştepta niciodată de la el (principiul contradicţiei, n.ns. — P.I.) vreo lămurire", însă numai pentru ele nu este consistenţa formală „un principiu determinant al adevărului cunoştinţelor". Altminteri, acelaşi principiu cunoaşte o *folosire pozitivă :* „nu numai pentru a respinge falsitatea şi eroarea (întrucît se bazează pe contradicţie), ci şi pentru a cunoaşte adevărul. Dacă *judecata este analitică* — ţine acum filozoful să ne precizeze —, fie că e negativă sau afirmativă, adevărul ei trebuie totdeauna să poată fi recunoscut suficient după principiul contradicţiei" [38], numit în alt loc „principiu al analizei" [39]. Iar pentru a nu lăsa loc nici unui dubiu, Kant ţine să adauge în acelaşi context : „trebuie deci să recunoaştem că *principiul contradicţiei* e valabil ca *principiu universal şi cu totul suficient al oricărei cunoştinţe analitice ;* dar autoritatea şi utilitatea lui, ca criterii suficiente ale adevărului, nu se întind mai departe" [40].

Pasager, într-un paragraf al Introducerii la *Critică,* Kant notase că oricare certitudine apodictică — şi nu numai raţionamentele matematicienilor — trebuie să se conformeze principiului contradicţiei. Împotrivindu-se „analiştilor raţiunii omeneşti" de pînă la el, filozoful neagă, însă, că înseşi principiile ar putea fi cunoscute pe baza clauzei de necontrazicere. „În aceasta ei se înşelau, observă Kant, căci *o judecată sintetică poate fi cunoscută*

[36] *Ibidem,* p. 182 ; subl. ne aparţine.
[37] *Ibidem,* p. 183.
[38] *Ibidem.*
[39] *Ibidem,* p. 478.
[40] *Ibidem,* p. 183.

fără îndoială potrivit principiului contradicției, dar numai cu condiția de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar *niciodată în sine*" [41].

Această remarcă, întru totul justă, poate sta drept preludiul ideii „moderne" că între propoziții subzistă raporturi logice, dacă cel puțin în structura uneia se relevă o formă complexă, pe care analiza trebuie să o pună în lumină [42]. Surprinzător este că în paginile *Criticii* însăși ținuta analitică a principiului noncontradicției este pusă în discuție. În secțiunea despre *principiul suprem al tuturor judecăților analitice,* Kant se referă la acea formulă „care *cuprinde o sinteză,* strecurată în ea din imprudență și în mod cu totul inutil" [43]. Că această „sinteză" ar fi fost strecurată din imprudență este o impresie a lui Kant cu totul străină de contextul istoric al principiilor. Particulele „în același timp", „concomitent", „totodată" revin stăruitor în formulările principiilor contradicției și terțului exclus, atît la Aristotel cît și urmașii acestuia [44]. A spune, însă, că este și inutilă, iată un mod de a gîndi al lui Kant ce ricoșează asupra propriei concepții. Să-i urmărim, deci, raționamentul. „Afară de faptul că (...) a fost adăugată de prisos certitudinea apodictică (prin cuvîntul imposibil), care trebuie să se înțeleagă de la sine în virtutea principiului, acest principiu (al contradicției, n.ns. — *P.I.)* este afectat de condiția timpului ; el spune oarecum : un lucru = A, care este ceva = B, nu poate fi în același timp *non*-B ; dar el poate fi foarte bine și unul, și altul, (atît B cît și *non*-B) succesiv. De exemplu, un om care e tînăr nu poate fi în același timp bătrîn ; dar același om poate foarte bine să fie într-un timp tînăr, iar în alt timp să nu fie tînăr, adică să fie bătrîn" [45].

Deși tocmai prin supoziția concomitenței celor două predicații, Px și $\overline{P}x$, se asigură excluderea contradicției *semper et ubique,*

$$(2.0.2) \quad (\forall t)\ (\forall x) \sim [\,(Px)_t \,\&\, (\overline{P}x_t)\,]$$

[41] *Ibidem,* p. 52.

[42] Cf. David Pears, *Wittgenstein,* trad. fr. Guy Durand, Éd. Seghers, Paris, 1970, p. 69, 89 și 160, în care enunțul este pus ca axiomă (Z) în gîndirea autorului *Tratatului logico-filozofic* și explicată prin influența lui Russell.

[43] *Critica,* p. 183. Subl. ne aparține.

[44] A se vedea comentariile lui Ath. Joja, din *Studii de logică,* 1, Edit. Academiei, 1960, p. 97, 108 ș.a.

[45] *Critica,* p. 183—184.

Kant nu cedează la convingerea că cerinţa în atenţie, „ca principiu pur logic, nu trebuie să-şi limiteze cîtuşi de puţin enunţurile lui la raporturi de timp“ [46]. Dacă este, însă, vorba de o *limitare,* ea îi aparţine autorului *Criticii.* Ne-o aminteşte un comentator contemporan versat al epistemologiei kantiene : „oricît de vagă şi de echivocă ar putea fi noţiunea de analiticitate a lui Kant, intenţia ei era departe de a cuprinde toate adevărurile conceptuale. Dimpotrivă, de mai multe ori Kant a susţinut în mod explicit adevăruri care sînt conceptuale şi cu toate acestea sintetice“. După cum tot el a identificat judecăţile analitice cu cele care sînt doar „explicative“, iar adevărul analitic cu adevărul bazat doar pe definiţii [47].

Coroborînd aceste coordonate exegetice cu adagiul kantian din *Prolegomene,* că „judecăţile analitice nu spun nimic în predicat care nu a fost deja gîndit în conceptul subiectului, deşi nu atît de clar şi cu aceeaşi cunoştinţă“ [48], vom pătrunde tîlcul exemplificărilor prin care filozoful se străduie să ţină la distanţă principiul contradicţiei de orice referinţă la factorul timp. „Neînţelegerea provine, după Kant, numai din faptul că se separă mai întîi un predicat al unui lucru de conceptul acestui lucru şi apoi contrariul lui se leagă cu acest predicat ; contradicţia care se produce nu se referă niciodată la subiect, ci numai la predicatul lui care a fost legat sintetic cu subiectul, şi anume numai atunci cînd primul şi al doilea predicat sînt puse în acelaşi timp“ [49].

Adaptînd la această explicaţie exemplul anterior, am avea propoziţia :

(2.0.3) *Este fals că un om este în acelaşi timp tînăr şi bătrîn,* pe care Kant n-o ţine ca adevăr analitic, şi nici nu o consideră drept instanţă a clauzei de ne-contrazicere.

„Dacă spun — se justifică filozoful printr-un al doilea exemplu — : un om care e ignorant nu e instruit, trebuie să adaug condiţia : *în acelaşi timp ;* căci cine este ignorant într-un timp dat poate foarte bine să fie instruit într-un alt timp“ [50]. Printr-o ase-

[47] Jaako Hintikka, *An Analysis of Analyticity,* în P. Weingartner (ed.), *Deskription, Analytizität und Existenz,* Salzburg-Münich, 1966, p. 198, 212 ; trad. rom. în Ilie Pârvu, *Epistemologie. Orientări contemporane,* Edit politică, 1974, p. 146—7, 160, 200.

[48] Apud. *loc. cit.,* p. 199.

[49] *Critica,* p. 184.

[50] *Ibidem.*

menea supoziție, însă, prestația principiului iese, după Kant, din sfera analiticului. Structura :

$$(2.0.3.0) \quad \sim (\exists\, t)\ (S - P_t \,\&\, \bar{P}_t)$$

pe care o relevă exemplele de pînă acum și în care analiza logică modernă ne îngăduie să distribuim subiectele față de predicatele opuse [51], $(2.0.3.1) \quad \sim (\exists\, t[\,(S - P)_t \,\&\, (S - \bar{P})_t]$

este respinsă de Kant ca spațiu logic în care ar acționa principiul contradicției.

Care este atunci acest spațiu ? Răspunsul este dat de Kant în continuarea pasajului pe care l-am reluat mai sus : „dacă spun : nici un *om ignorant* nu este *instruit*, atunci judecata este analitică, fiindcă nota (ignoranței) contribuie la constituirea noțiunii de subiect ; în acest caz, judecata negativă rezultă nemijlocit din principiul contradicției, fără a fi nevoie să se adauge condiția : *în același timp*" [52].

Asumîndu-ne și de această dată riscul transfigurării, exemplul kantian apare în limbajul formal cu structura :

$$(2.0.4) \quad \sim [\,(S \cap P) - \bar{P})\,],$$

identică cu :

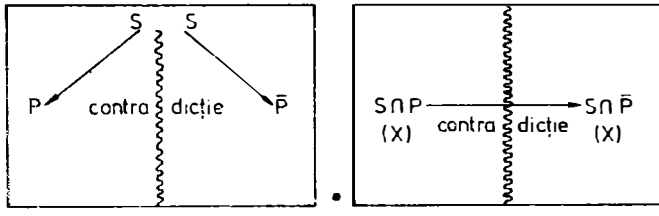
$$(2.0.4.1) \quad \sim [\,(S \cap P) - S \cap \bar{P})],$$

iar în final cu :

$$(2.0.4.2) \quad \sim (X - \bar{X}),$$

ținînd cont că intersecția a două concepte este tot un concept.

Să comparăm, acum, și diagramele structurilor (2.0.3.1) și (2.0.4.1—2) :



[51] Despre alte structuri exponibile vorbește însuși Kant în Cursul de logică. Cf. ed. Tissot, p. 179 (§ 31, „Des Jugemens exponibles").

[52] *Critica*, p. 184. Subl. de la început ne aparțin.

În primul caz, diagrama relevă o incompatibilitate între două propoziţii : nu se poate ca în acelaşi timp să fie adevărat şi că S este P şi că S este $\overline{P}$ (adică S nu este P). În celălalt caz, diagrama înfăţişează excluziunea dintre două concepte : nu se poate ca X $(S \cap P)$ să fie $\overline{X}$ $(S \cap \overline{P})$.

Concluzia cît se poate de simplă la care parvenim relevă o nouă inconsecvenţă din partea lui Kant. El vrea să spună prin exemplele date că principiul contradicţiei este izvor şi garant al adevărurilor analitice doar în limitele raporturilor conceptuale din propoziţiile simple. Cînd operează la nivelul relaţiilor dintre propoziţii simple, principiul presupune clauza temporală şi încetează, în concepţia lui Kant, de a mai produce enunţuri analitice. Şi-intr-adevăr, hibrizi de genul ilustraţiei (2.0.3.2), un enunţ analitic compus din două enunţuri sintetice :

(2.0.3.2) $\sim(\exists t)\,[(S-P)_t \;\&\; (S-\bar{P})_t]$

enunţ sintetic adevărat (sau fals) în *t* ;

enunţ sintetic fals (sau adevărat) în *t* ;

enunţ analitic adevărat în orice *t* ;

repugnă unei strategii epistemice în care se porneşte de la separaţia iremediabilă a analiticului şi sinteticului, a enunţurilor explicative şi a celor extensive. Faţă de această poziţie care exprimă criticismul kantian, vom aprecia drept o inconsecvenţă susţinerea din Introducerea *Criticii*, la care ne-am referit anterior, că o judecată sintetică poate fi cunoscută potrivit principiului contradicţiei, dacă se presupune o altă judecată sintetică, din care aceasta să poată fi dedusă [53].

◇

Argumentele asupra irelevanţei clauzei temporale sînt reluate de Kant sub un nou regim conceptual în dialectica transcendentală. În locul factorului timp este denunţată *condiţia inadmisibilă*, care

[53] O asemenea cunoaştere facilitează interferenţele din modul *ponendo-tollens*.

p/q excluderea din principiu a co-adevărului contrarelor ;

p(q) propoziţie dată ca adevărată ;

$\overline{q\,(\bar{p})}$ contrara acesteia, demonstrată ca falsă, omologate încă de stoici.

poate face ca unele judecăţi opuse între ele să se dovedească false în acelaşi timp. Kant se ilustrează cu disjuncţia :

(2.0.3.3) *Orice corp miroase ori plăcut, ori neplăcut*

care face posibil şi un al treilea caz, anume ca acel corp să nu miroase deloc, iar judecăţile contrarii date cad, astfel, deopotrivă.

În acord cu principiul contradicţiei s-ar omologa, în schimb, propoziţia :

(2.0.4.3) *Orice corp ori este plăcut mirositor, ori nu este plăcut mirositor* [54]

în care disjunctele sînt opuse contradictoriu, a doua alternativă subsumînd şi eventualitatea în care corpurile nu au nici un miros.

În primul caz, filozoful indică o *opoziţie dialectică* sau *per disparata*, în al doilea : o opoziţie contradictorie sau *analitică* [55]. Distincţia este importantă şi îi permite să înlăture antinomia raţiunii pure în ideile ei cosmologice, „prin aceea că se arată că ea nu este decît dialectică şi un conflict al unei aparenţe, care rezultă de acolo că ideea totalităţii absolute, care este valabilă numai ca o condiţie a lucrurilor în sine, a fost aplicată la fenomene, care nu există decît în reprezentare şi atunci cînd ele constituie o serie în regresie succesivă, iar nu altfel" [56].

În problema principiilor logice, Kant nu face, însă, nici un pas înainte, căci nu legitimează *contrarietatea* ca tip de opoziţie ce poate fi normată de un principiu distinct, al excluziunii, aşa cum e legată *contradicţia* de un principiu al excluziunii şi exhaustiunii opuselor.

Rupte de sistematica principiilor rămîn şi distincţiile operate între *opoziţia logică* şi cea *reală* [57], respectiv *negaţia logică* (formală) şi cea *transcendentală* [58].

Deşi în prezentarea propoziţiilor de relaţie s-a referit la implicaţie şi disjuncţie ca la raporturi de *consecinţă* şi respectiv de opoziţie logică, Kant n-a amplificat distincţia pentru a asigura un fundament principiilor. Precum am arătat pe parcurs, însăşi configuraţia tabloului şi raporturile ierarhice dintre principii au cunoscut fluctuaţii importante în evoluţia kantianismului, iar *Critica* aproape că nu se mai raportează decît la noncontradicţie.

[54] Pentru ambele exemple, cf. *Critica*, p. 424.
[55] *Ibidem*, p. 425.
[56] *Ibidem*, p. 426.
[57] *Mélanges*, p. 135—7, 143—4, 146, 169.
[58] *Critica*, p. 465.

ADEVĂRURI NECESARE DE LA KANT LA PUTNAM ŞI KRIPKE

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Filozofia analitică din secolul XX continuă „paradigma lui Kant" din *Critica raţiunii pure* prin cel puţin două aspecte : întîi, prin ataşamentul aproape exclusiv pentru filozofia cunoaşterii care trădează convingerea imposibilităţii ontologiei pure, ontologiei fără epistemologie, a discursului despre *lucrul în sine ;* al doilea, prin convingerea că în mod inevitabil orice cunoaştere este modelată de structurile subiectului. Această continuitate poate fi surprinsă şi în teoria adevărului care de la *Critica raţiunii pure* şi pînă azi a stat la baza marilor demersuri destinate elucidării naturii ştiinţei şi filozofiei.

Teoria kantiană a adevărului se baza pe distincţia dintre condiţiile *a priori* ale cunoaşterii, care sînt independente de orice experienţă, şi cunoaşterea propriu-zisă, *a posteriori,* care are ca sursă tocmai experienţa empirică ; pe distincţia dintre judecăţi *necesare,* adevărate în orice caz, şi judecăţi *contingente,* al căror adevăr variază de la caz la caz ; şi pe distincţia dintre judecăţi *analitice,* unde predicatul este deja conţinut în subiect şi relaţia dintre ele este o identitate şi *sintetice* unde predicatul nu este conţinut în subiect şi numai judecata face „sinteza" lor, în baza experienţei empirice a oamenilor. Cum judecăţile necesare sînt întotdeauna a priori, experienţa neputînd oferi necesitate şi universalitate, rezultă dihotomia adevăruri necesare a priori şi adevăruri contingente a posteriori. Un caz aparte sînt adevărurile matematice prezentate de Kant drept *sintetice* pentru că predicatul lor „nu este gîndit în subiect" — *12* nu este gîndit în *7+5,* şi nici *cel mai scurt drum între două puncte* în *linie dreaptă* — şi *a priori,* fiind necesare şi nonempirice.

Ideea de *sintetic a priori* a fost puternic atacată de empirismul logic care a calificat argumentele kantiene drept imprecise, limitat aplicabile şi — maximă erezie ! — psihologiste. Într-adevăr

din punct de vedere logico-matematic, adică pur extensionalist, *12* este echivalent cu $7+5$ și *cel mai scurt drum* cu *linie dreaptă*, în baza formalismelor axiomatice respective ; aceasta a dus la instaurarea fermă a ideii că enunțurile matematice sînt nu numai analitice, dar sînt chiar cazul tipic, exemplar, de analiticitate. Explicînd poziția lui Kant prin confuzia dintre geometria matematică, pur deductivă, a priori și geometria fizică, descriptivă, sintetică, eroare care nu mai putea fi admisă în secolul XX după apariția geometriilor neeuclidiene, empiriștii dizolvă sinteticul a priori, îngroșînd opoziția analitic-sintetic. Criteriul psihologist — „a fi gîndit în" — este înlocuit cu cel logico-epistemologic al metodei de verificare a enunțurilor, conform principiului că înțelesul propoziției este metoda ei de verificare. Astfel la Schlick, Carnap ș.a. propozițiile analitice apar ca adevărate în baza înțelesului expresiilor componente ce se implică logic, făcînd ca simpla analiză de înțeles să fie suficientă pentru stabilirea adevărului lor universal, necesar, independent de faptele empirice ; dimpotrivă, cele sintetice sînt adevărate în baza unor fapte observabile care reies numai din analiza experienței empirice și care, fiind contingente, transmit acest caracter propozițiilor respective. Pe baza distincției analitic-necesar și sintetic-contingent se deosebesc științele formale — logica, matematica — de cele factuale — științele naturii, după cum conțin numai primul sau ambele tipuri de enunțuri. Metafizica tradițională neavînd loc în această dihotomie este exclusă ca fără sens și astfel teoria adevărurilor necesare fundează filozofia științei și metafilozofia, ca dealtfel, și la Kant.

Exact la jumătatea secolului, W.v.O. Quine, M. White ș.a. supun unui atac demolator această teorie. Quine arată că pur și simplu nu s-a oferit nici un criteriu logic corect și sigur pentru stabilirea analiticității : explicarea acesteia prin adevăr definițional duce la cerc vicios, definițiile constatînd o sinonimie preexistentă în limbaj, înrudită cu analiticitatea ; explicarea prin intersubstituibilitate a expresiilor duce la erori, căci nu orice expresii intersubstituibile în contexte uzuale sînt sinonime și generează analiticitate ; explicarea analiticului pe baza regulilor semantice eșuează și ea, aceste reguli indicînd numai *ce* expresii sînt analitice dar nu și *ce este* analiticitatea în genere. Cazurile certe de propoziții analitice sînt triviale — cazul definițiilor stipulative — și nu pot susține o întreagă teorie filozofică a adevărurilor necesare. Concepția lui Quine este că orice enunț depinde atît de înțelesul compo-

nentelor cît și de fapte, el devenind fals și în cazul modificării înțelesului și în cazul schimbării faptelor reale la care se referă. Știința apare ca un sistem unitar de propoziții diverse care au sens și se testează numai în acest întreg (holism). În caz de conflict cu experiența, față de care este subdeterminat, sistemul este constrîns la revizuiri care de regulă evită enunțurile centrale — logico-matematice, legi ș.a., susceptibile de analiticitate — a căror modificare ar atrage mari seisme în teorie ; dar stabilitatea acestor propoziții nu se datorește deloc unei pretinse naturi analitice ci pur și simplu poziției lor privilegiate în practica științei. Această poziție poate fi totuși încălcată dacă sacrificiul minim în economia teoriei se realizează prin modificări în compartimentul „analitic", adică central — cazul înlocuirii logicii clasice cu logica von Neumann-Birkhoff în mecanica cuantică, spre exemplu. Astfel, la Quine chiar propozițiile logico-matematice își pierd titlul de adevăruri necesare.

Premisa de la care pleacă R. Carnap în mod tacit este că prin natura sa limbajul se bazează pe faptul că fiecare expresie are sinonime, definiții reguli semantice, astfel că se pot stabili relații de înțeles, implicații logice, sinonimii care generează adevăruri analitice. Concepînd astfel limbajul ca pe un sistem de convenții explicite, de postulate, analog cu sistemul axiomatic, Carnap salută orice caz de enunț analitic, orice dovadă a existenței regulilor semantice drept confirmări ale naturii postulaționale a sistemului lingvistic și excomunică orice caz de indecidabilitate, de nefuncționare a regulilor semantice ca pe niște excepții nesemnificative provocate de ambiguitatea limbii naturale. El face din frecvența enunțurilor fixate în înțelesul cuvîntului o dovadă a naturii limbii și din intuiția că există efectiv deosebiri între aceste enunțuri și altele o explicație teoretică (M. Flonta). Faptul uzual — folosirea unor cunoștințe fixate în înțelesul cuvîntului — devine lege, iar intuirea lui — intuirea enunțurilor analitice, a distincției dintre ele și celelalte — devine explicație. Dar astfel se pierde din vedere că aceste enunțuri analitice au caracter *local, contextual*, ele fiind generate de existența unor premise admise și fixate în expresii, dar care pot diferi radical de la context la context ; nu se mai observă că, în funcție de această variație, adevărurile necesare se pot și ele modifica de la vorbitor la vorbitor, de la un context la altul, de la o utilizare la alta. Analog există enunțuri analitice relativ la o teorie — enunțurile admise axiomatic de ea — dar aceste adevăruri necesare

diferă de la o teorie la alta. (I. Pârvu). Astfel, analiticitatea, necesitatea enunţurilor, deşi frecventă, este locală, relativă la context, variabilă şi deci incapabilă de a fundamenta o distincţie de *natură*, absolută, totală între propoziţii. Aşa cum putem vorbi despre axiome numai relativ la un sistem anume de enunţuri, putem vorbi despre propoziţii analitice numai relativ la un context ; nu există o distincţie generală în limbaj între propoziţii necesare, analitice şi propoziţii contingente tot aşa cum nu există în ştiinţă, în genere, o distincţie între axiome şi teoreme. Orice teoremă poate fi axiomă şi invers, după caz, şi, din păcate, la fel stau lucrurile cu limbajul : orice cunoştinţă poate fi fixată sau nu în înţelesul cuvîntului după situaţia de utilizare respectivă. Nu se poate deci funda o teorie filozofică a adevărurilor necesare, o teorie a ştiinţei, a distincţiei de natură analitic — sintetic pe asemenea deosebiri locale, contextuale, variabile. Un uzaj lingvistic *relativ* la context nu poate susţine o distincţie *universală*.

Quine, chiar dacă excesiv în concluzii, a plecat de la o intuiţie mai corectă a naturii limbii, de la o imagine ferită de prejudecăţile şi de erorile carnapiene. De aceea, în disputa Carnap — Quine, dreptatea revine celui din urmă.

Un rezultat similar are şi disputa indirectă Carnap — Wittgenstein. Wittgenstein a plecat de la premise radical opuse celor carnapiene văzînd limbajul ca un sistem guvernat de deprinderi sociale şi nu de reguli fixe. El a indicat — completat de Fr. Waismann, H. Putnam ş.a. — că orice expresie oricît de atent definită şi ghidată prin reguli semantice este legată totuşi de anumite *cazuri tipice* de aplicare (forme de viaţă) şi că în cazuri netipice, în situaţii extraordinare poate apare indecidabilitatea privind aplicabilitatea ei. Aceasta arată că defectele teoriei analiticităţii nu sînt confuzii generate de ambiguitatea limbajului natural, ci defecte inerente teoriei care pleacă de la premise false privind natura limbajului. Acesta nu are caracter postulaţional, ci paradigmatic aşa cum afirmă Wittgenstein. Chiar sistemele formale prezintă cazuri de indecidabilitate (Gödel a demonstrat incompletitudinea aritmeticii), iar în sistemul formal al dreptului e notorie existenţa unor gaps in the law — şi deci cu atît mai mult va fi incomplet, poros limbajul natural, ca şi cel ştiinţific. Şi acolo unde nu există un sistem complet şi invariabil de relaţii între expresii, o distincţie precisă şi fixă între enunţuri, nu se poate construi o teorie filozofică despre deosebiri de natură în limbaj, despre adevăruri necesare. Concepţia

lui Carnap despre acestea apare ca absolutistă, nerelativizată la *context* sau teorie, inspirată din paradigma lui Hilbert — totul poate fi axiomatizat, stipulat, definit și pre- gödeliană ; eșecul ei părea a încheia disputele și a arunca în desuetudine problema adevărurilor necesare.

Dar, după 1970, teoria adevărurilor necesare înregistrează o surprinzătoare regenerare prin așa-numita *teorie istorică a referinței.* Principalii promotori ai ei sînt Keith Donnellan, Saul Kripke, și Hilary Putnam. Trebuie să spunem că acești autori pleacă de la recunoașterea rezultatelor disputei Carnap — Quine ; ei asimilează lecția dată de Quine și mai ales de Wittgenstein și renunță complet la paradigma limbajului formalizat. Analizele făcute sînt înrudite mai curînd cu filozofia limbii comune, cu discuțiile privind utilizarea socială reală a expresiilor obișnuite. O a doua caracteristică a acestei teorii este că ea renunță aproape complet la noțiunea de *înțeles ;* originalitatea poziției lor constă tocmai în reușita de a restaura o clasă importantă de adevăruri necesare fără a face apel la noțiunea de înțeles al expresiei, care a jucat rolul hotărîtor în definirea analiticității de la Kant și pînă la Carnap.

La baza acestei teorii stă o nouă concepție despre numele comune și procesul numirii. În expunerea ei Kripke pleacă de la ideea că expresiile limbii naturale nu au sinonime exacte — premisă exact opusă celei empirist-logice. Continuînd ideile lui Wittgenstein, Kripke arată că numele comune nu sînt sinonime cu o mulțime de descripții care ar forma așa-numitul înțeles al expresiei ; dacă *pisică* ar fi sinonim cu animal felin... etc. atunci ar trebui să admitem consecințele :

a) nu se pot utiliza expresii contrafactuale de tipul „dacă pisicile n-ar fi animale" deoarece ele ar include o contradicție în termen „dacă animale feline... n-ar fi animale" ;

b) descoperind că toate pisicile sînt roboți, ar trebui să spunem : „nu există pisici, căci pisicile sînt necesarmente animale ; există doar roboți asemănători cu pisicile" ;

c) „pisica e animal" ar fi o tautologie și oricine știe ce este pisica ar ști automat că ea este animal felin... etc ;

d) *1 metru* fiind sinonim cu *lungimea lui S* unde S este metrul-etalon de la Paris, dilatînd pe S pînă la lungimea de 105 cm am ajunge la fraza absurdă : 1 metru = 105 cm.

Toate aceste consecinţe sînt absurde : utilizarea reală a expresiilor contrazice situaţiile a) — d) ceea ce arată că un nume comun nu este sinonim cu o mulţime de descripţii, cu o definiţie exactă, cel puţin în cazul limbii naturale. Sub acest aspect numele comune se aseamănă mult cu numele proprii : tot aşa cum *Radu* nu prescurtează o mulţime de descripţii ca : tînărul înalt etc, nici *om*, *apă*, *pisică*, nu sînt prescurtări ale unor descripţii sau definiţii. Ideea că numele comune din limba naturală au sinonime stricte, definiţii exacte, a apărut dintr-o concepţie greşită, intelectualistă asupra procesului numirii : s-a presupus că oamenii contemplă lumea, compară obiectele, le descriu şi apoi înlocuiesc descrierile fiecărui obiect cu un nume sinonim cu ele. Această imagine este evident falsă : numim obiecte *cu* anumite calităţi, dar nu numim obiectele *pentru că* au acele calităţi. Numai în cazul poreclelor (descripţii deghizate) cineva e numit *Pădureanu* pentru că a locuit lîngă pădure ; dar spre deosebire de acest caz, pisica nu se numeşte *pisică* pentru că este animal felin etc. Descrierea corectă a procesului numirii este următoarea : oamenii atribuie nume fiecărui tip de obiecte pentru a le putea deosebi de alte tipuri de obiecte ; numele nu înregistrează, nu prescurtează definiţiile lucrurilor —, ele indică numai faptul că e vorba de un tip de lucruri distinct de altele. Ulterior, pentru a indica *ce* tip de lucruri poartă numele respectiv, oamenii recurg la descrieri ; dar descripţiile nu sînt un sinonim pentru nume, o definiţie a numelui cum credeau Carnap şi aliaţii săi, ci numai *indicaţii pentru fixarea referinţei* numelui, a obiectelor denumite. Nici Kripke, nici Putnam nu contestă deci faptul că, de regulă, noi asociem fiecărei expresii anumite descripţii ale obiectelor denumite de ea, dar ei contestă că aceste descripţii ar fi nişte reguli semantice exclusive, nişte postulate de înţeles à la Carnap, nişte sinonime exacte ale expresiei după care ne ghidăm în utilizare. Utilizarea expresiei nu se face de regulă după asemenea definiţii teoretice, susţin aceşti autori, continuînd, în fond, argumentaţia lui Wittgenstein. Utilizarea se face pe baza unor deprinderi sociale, transmise printr-un lanţ istoric, de la o generaţie la alta ; nu înţelesul dă semnificaţia şi specificul expresiei, ci utilizarea ei socială pentru o anumită referinţă, utilizare transmisă istoric.

De vreme ce descripţiile, regulile semantice nu dau înţelesul, definiţia expresiei, ci numai fixează referinţa ei, înseamnă că spunînd *S are 1 metru*, noi nu fixăm înţelesul lui *1 metru*, ci

referința lui. Pentru a deosebi deci lungimea *1 metru* de alte lungimi, fixăm, indicăm referința lui *1 metru* arătînd un fapt întîmplător : că S are 1 metru. *1 metru* nu e deci sinonim cu *lungimea lui S,* ci *1 metru* și *lungimea lui S* au aceeași referință. Evident S ca obiect natural ar fi putut avea 1,5 metri, e o întîmplare că el are lungimea pe care noi vrem s-o numim *1 metru. S are 1 metru* nu este un adevăr necesar ; ea nu descrie o sinonimie, o identitate de înțeles, ci numai o coincidență de referință. În același timp, este un adevăr *a priori ;* știm înainte de experiență că S are 1 metru, altfel nu am fi fixat referința lui *1 metru* cu ajutorul lui S. Din punct de vedere filozofic, acesta e un adevăr contingent, iar din punct de vedere epistemologic, e un adevăr *a priori.* În același timp, o propoziție ca *Voltaire este Arouet* este o propoziție *necesară a posteriori* ! ea este necesară pentru că *Voltaire și Arouet* au aceeași referință, denumesc același om și este necesar ca acel om să fie acel om, A să fie A. Ea este *a posteriori* pentru că numai experiența ne arată că cele două nume se referă la aceeași persoană. În acest fel reintră în scenă mult discutatele adevăruri necesare, pentru a arăta încă o dată actualitatea problemelor puse de Kant. Dar nu aceste exemple banale constituie rezultatul cercetărilor de față. Putnam și Kripke arată că există o clasă importantă de adevăruri științifice netriviale care au un caracter necesar. Este vorba de acele enunțuri care arată natura, genul, tipul unor clase de obiecte — cum ar fi *Apa este H_2O, Aurul este elementul atomic nr. 79, Pisica e animal.* Acestea sînt adevăruri necesare. Dar să precizăm : ele nu sînt necesare în sensul carnapian, adică pentru că H_2O ar fi inclus în înțelesul lui *apă,* ci în sens referențial : utilizarea expresiilor de mai sus, ca și a celorlalte din limba naturală, nu e determinată de convenții teoretice cum sînt definițiile de dicționar, postulatele de înțeles, ci de un lanț istoric de utilizări pur referențiale. Oamenii au numit *apă* un anumit gen de lucru din realitatea înconjurătoare, un tip de obiect natural de pe Pămînt. *Apă* este folosit întotdeauna pentru a denumi acest lucru din mediul nostru și nu altul. Această utilizare s-a transmis și s-a menținut, nu pentru că definim sau postulăm înțelesul lui *apă* la fel ca strămoșii noștri, căci noi știm azi cu totul altceva decît ei.

Acum acest element din jurul nostru, acest obiect natural pe care l-am numit *apă* este chiar H_2O. Cînd s-a spus *apă* acum o mie de ani dar și azi s-a denumit obiectul H_2O, s-a făcut refe-

rință la H_2O. Desigur strămoșii nu știau că apa e H_2O, pe cînd noi știm, dar fără a ști acest lucru, ei se refereau la același H_2O la care ne referim și noi azi. *Apa* și H_2O sînt două nume pentru aceeași clasă de lucruri naturale ; ele au strict aceeași referință și deci *apa e* H_2O e un adevăr necesar, la fel cum *Voltaire este Arouet* este adevăr necesar pentru că ambele nume se referă la aceeași persoană. A spune *apa ar putea să nu fie* H_2O echivalează cu a spune că *A ar putea să nu fie A* ceea ce este absurd. *Apa este* H_2O este adevăr necesar la fel cum *Celibatarii sînt burlaci* este un adevăr necesar, ambele fiind propoziții de identitate.

Într-o situație similară se află *aurul e elementul nr. 79, căldura este mișcare moleculară* etc.

În ce sens sînt însă necesare aceste adevăruri ? Putnam-Kripke fac o analiză mult mai adîncă și mai subtilă decît Kant, Carnap sau Quine. De aceea sensul lui *necesar* la ei nu coincide cu orice sens dat anterior acestei expresii.

a) în primul rînd, în această analiză se distinge *apă* de *„apă"*, lucrul de numele său ; H_2O ar fi putut să nu se numească *„apă"* dar nu să *nu fie* apă ; lucrul ar fi putut să nu aibă numele pe care-l are, dar n-ar fi putut să nu fie ceea ce este.

b) se distinge ce este de ceea ce ar fi putut să fie ; apa ar fi putut fi nu H_2O ci XYZ (Putnam) ; atunci *apa e XYZ* ar fi fost adevăr necesar pentru că spunînd *apă* ne-am fi referit la XYZ. Deci *apa este* H_2O nu e necesar în orice caz, necondiționat ; dacă însă apa este H_2O în lumea reală, atunci ori de cîte ori spunem *apă*, chiar vorbind despre o altă lume posibilă, noi ne referim la H_2O ; *apa este* H_2O e adevăr necesar. Noi folosim expresiile pornind de la cazul real din lumea noastră : spunem *„apă"* și *„apa"* înseamnă H_2O, căci apa este H_2O în realitatea ce ne înconjoară.

c) se distinge necesitatea de cunoașterea ei ; apa era H_2O și pe vremea lui Tales, deși el nu știa acest lucru ; dar și el se referea la același lucru ca și noi, deci la H_2O.

d) se distinge necesitatea faptului de necesitatea aparențelor ; ar putea exista altceva, nu H_2O, care să fie incolor, inodor, insipid ; dar n-ar fi apă, ci ceva ce seamănă cu apa ; e necesar ca apa să fie H_2O, dar nu e necesar ca tot ce este asemănător cu apa să fie H_2O.

e) numai dacă nu ştim că *apa e* H_2O putem crede că acest adevăr e contingent, că apa ar putea fi şi altceva ; odată însă ce am aflat că apa e H_2O nu putem repeta greşeala. De vreme ce apa este H_2O, spunînd *apă* ne referim la H_2O, deci nu putem spune *apă* şi să desemnăm altceva.

Evident că aici necesitatea e condiţionată de adevărul enunţului în lumea noastră, *Apa e* H_2O e adevăr necesar dacă şi numai dacă apa este realmente H_2O în lumea noastră, în lumea reală.

Dacă unui logician aceste argumente îi par ciudate, să reamintim că şi Lukasiewicz a raţionat la fel : „Nu tot ce există este necesar, după cum nu orice nu există este imposibil, dar cînd ceva care există este (dat), atunci este necesar şi cînd ceva care nu există nu este (dat), atunci e imposibil" de pildă „nu este necesar să fiu acasă astă-seară, dar dacă sînt acasă astă-seară atunci, cu această presupunere, este necesar să fiu acasă astă-seară".

În concluzie, în ce sens *apa e* H_2O este adevăr necesar ? Putnam arată că, mergînd pe altă planetă, am putea descoperi o substanţă XYZ perfect asemănătoare cu apa, dar nefiind H_2O. Ar fi ea apă ? Nu. Aceasta nu pentru că *a fi* H_2O e inclus în înţelesul lui *apă* cum credea Carnap — sens intensional — ci pentru că spunînd *apă* ne referim de fapt la H_2O şi numai la H_2O şi tot ce nu e H_2O nu e apă — sens extensional sau referenţial. XYZ nu este acel lucru la care ne-am referit noi numindu-l *apă,* căci nu e H_2O.

Nu toate propoziţiile adevărate sînt necesare. *Apa e incoloră* e o propoziţie adevărată, dar nu în mod necesar : spunînd *apă* ne referim în mod necesar la H_2O, dar nu la ceva incolor, căci cum am spus numele se referă la lucruri *cu* calităţi dar nu *pentru că* au calităţile respective. Doar dacă *a fi incolor* derivă necesar din *a fi* H_2O, *apa e incoloră* devine necesară, fiind implicată de *apa este* H_2O.

Apă şi H_2O sînt două nume pentru acelaşi lucru real din lumea noastră, ca şi *celibatar* şi *burlac.* Dar *apă* şi *incolor* nu sînt în aceeaşi situaţie.

Concepţia lui Kripke nu şterge deci distincţia dintre necesar şi contingent.

Teoria istorică a referinţei nu trebuie văzută ca o doctrină îngustă, specializată pentru rezolvarea unor probleme tehnice ale

limbajului, cum ar fi problema adevărurilor necesare. Ea este mult mai mult decît atît : o abordare filozofică radical nouă a problemelor limbajului. Importanța și originalitatea acestei abordări constă în aceea că ea semnalează natura social-istorică a semnificației expresiilor lingvistice. Formarea și transmiterea semnificației cuvintelor nu mai este explicată ca la Kant sau Carnap prin factori pur ideali, teoretici — definiții, reguli, sinonime, ci prin factori sociali. Se redescoperă astfel faptul că limba naturală nu e un sistem de convenții teoretice elaborate de oamenii de știință, ca limbile artificiale, ci un instrument apărut în practica socială și transmis istoric de la o generație la alta. Această concluzie este urmărită în toate consecințele sale, ceea ce are efecte importante. Dintre acestea semnalăm : noțiunea de *înțeles* își pierde rolul ei conducător în explicarea fenomenelor semantice și în locul ei, noțiunea de *referință* explică continuitatea temporală a expresiilor lingvistice, și acordul dintre vorbitori ; se pun în evidență fenomene semantice, pînă acum ignorate, ca diviziunea muncii lingvistice ș.a. (Putnam), se reconsideră problema adevărurilor necesare, contingente, a priori, a posteriori. Este interesant de semnalat că abordarea istorică a referinței are importante similitudini cu o abordare nouă a teoriei științifice — este vorba de teoria lui Thomas Kuhn. Așa cum Kuhn atrage atenția asupra rolului *comunității științifice* în evoluția teoriilor, Putnam-Kripke atrag atenția asupra rolului *membrilor societății* în evoluția limbii ; ambele abordări pun accent pe *utilizarea* socială, pe rolul de *instrument* social al teoriei științifice și respectiv limbii naturale. Așa cum Kuhn atrage atenția că teoria nu este reductibilă la un sistem de enunțuri, Putnam-Kripke subliniază că expresia lingvistică nu e reductibilă la o definiție explicită, nu are sinonim riguros, nu este prescurtarea unui număr de enunțuri despre denotatul ei. Ambele abordări încearcă să răstoarne mitul intelectualist care reduce teoriile și limbile naturale la entități pur teoretice, la mulțimi de informații. Mai departe așa cum pentru Kuhn nu există reguli explicite, complete pentru manipularea teoriilor și selectarea celei mai bune, pentru Putnam-Kripke nu există reguli explicite de manipulare a expresiilor limbii naturale. Kuhn combate imaginea naivă după care teoria e comparată pur și simplu cu faptele empirice și admisă sau respinsă, iar

Putnam-Kripke resping imaginea după care vorbitorul compară obiectul cu definiția sau înțelesul expresiei și decide aplicarea sau neaplicarea acesteia. În sfîrșit, așa cum pentru Kuhn mai importante decît aspectele pur lingvistice, informaționale ale teoriei științifice sînt aspectele ei de paradigmă — model exemplar de soluționare a unei clase de probleme — pentru autorii pe care-i discutăm mai importante decît definițiile și „sensurile" sînt paradigmele de utilizare a limbii — adică acele modele de folosire a expresiilor care se transmit istoric și determină continuitatea semnificației acestora. Ambele abordări pot fi numite paradigmatice.

Un punct de vedere marxist apreciază asemenea concepții care folosesc drept factori explicativi nu entități ideale, — înțeles, sens, ci fenomene sociale. În fond, ele se apropie aici de un vechi deziderat marxist : coborîrea teoriei despre știință și limbă din cer pe pămînt, adică din domeniul ideal pur în domeniul social-istoric. În acest sens este de remarcat că Putnam declară semantica o știință socială și folosește ideile lui Engels în argumentarea sa, specificînd că el apără o teorie realistă contra uneia idealiste.

Comparînd cele trei concepții, trebuie subliniat din nou că abordarea kantiană a problemei are un caracter psihologic, cea empirist logică are un caracter logico-epistemologic, iar abordarea lui Putnam și Kripke are un caracter socio-istorist. Concret vorbind, la Kant semnificația și utilizarea expresiilor sînt dictate de conținutul lor psihologic ; la Carnap, semnificația și utilizarea expresiilor sînt dictate de metoda lor de verificare logico-epistemologică, iar la Putnam-Kripke, ele sînt dictate de tipul social-istoric de *referire* la obiectele reale.

La Kant, funcționează un apriorism psihologic care spune că unele noțiuni sînt anterior experienței „gîndite" în altele ; la Carnap, funcționează un apriorism logico-lingvistic care spune că unele noțiuni sînt implicate de altele datorită regulilor logico-semantice ale limbajului ; pe cînd la Kripke și Putnam, aprioris-mul este desființat, el nefiind invocat decît în cazul banal al stipulației explicite. Asemenea cazuri nu implică o viziune aprioristă, ci numai simpla recunoaștere a rolului convențiilor stipulative în limbaj.

În timp ce la Kant și Carnap, necesitatea unor enunțuri decurge din caracterul lor a priori, la Putnam-Kripke, necesitatea decurge dintr-un mod de utilizare socială a expresiilor. Adevă-

rurile vitale pentru știință ca cel care spune *Căldura este mișcare moleculară* sînt necesare a posteriori.

Kant și Carnap au ca model și sistem de referință expresiile științei bazate pe definiții și convenții explicite așa cum sînt ele folosite de omul de știință. Dimpotrivă, Putnam și Kripke iau ca model folosirea expresiilor în limba naturală, bazată mai curînd pe utilizări tipice, paradigmatice decît pe convenții explicite ; în abordarea lor rolul determinant îl au elemente implicite, neteoretice. Abordarea Kant-Carnap poate fi numită *teoretic-definițională* iar opusa ei poate fi numită *paradigmatică.*

În sfîrșit, concepțiile clasice iau ca punct de plecare o imagine statică a limbajului ca rețea de raporturi precise, rigide între expresii și ignoră schimbările lingvistice ca pe ceva secundar. Teoria istorică, dimpotrivă, privește limbajul în procesul de transmitere de la o generație la alta și de modificare a cunoștințelor incluse în el, oferind astfel o imagine mai dinamică și mai realistă asupra subiectului.

În fața unui asemenea șir de contraste este legitimă întrebarea dacă mai există vreo legătură între concepția lui Kant și cea a lui Putnam-Kripke. În mod sigur unele fire sînt definitiv rupte — ideile legate de *înțeles* și *analiticitate,* profund legate de abordarea lui Kant, nu sînt continuate de teoria istorică. Dar, dacă privim adevărul analitic ca pe o formă de adevăr necesar, și considerăm că și interesul lui Kant a fost dirijat, în primul rînd, spre ideea necesității unor propoziții, atunci se poate spune, fără a forța lucrurile, că există un teritoriu comun și o filieră logică care duce de la filozoful german la acești autori contemporani. În cercetările lor reapare nu numai ideea de adevăr necesar, ci și dihotomia a priori — a posteriori, ceea ce confirmă presupunerea că linia cercetărilor kantiene este aici continuată, deși într-un mod cu totul deosebit. Ca program de cercetare, teoria istorică a referinței se află abia la începuturi ; va fi ea capabilă să fundamenteze o reconstrucție filozofică comparabilă cu cele propuse de Kant sau Carnap ? La această întrebare nu se poate da deocamdată un răspuns bine întemeiat. Dar dacă o apreciere generală a teoriei Putnam-Kripke este prematură, în schimb se poate afirma că, în problema semnificației expresiilor și a adevărurilor necesare, ea a adus deja o contribuție valoroasă și originală, care a readus în actualitate vechile întrebări kantiene ale acestui domeniu.

BIBLIOGRAFIE

R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Dacia, Cluj-Napoca, 1972.

K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, în D. D. Steinberg, L. A. Iacobovits (eds.), *Semantics*, Cambridge, U.P., 1971.

M. Flonta, *Adevăruri necesare?*, Edit. științifică și enciclopedică, 1975.

Jaakko Hintikka, *Inferență, informație și adevăr, în Epistemologie. Orientări contemporane*, Edit. politică, 1974.

Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, Edit. științiifcă, 1969.

S. Kripke, *Naming and Necessity*, în D. Davidson, G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Reidel, Dordrecht, 1972.

Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, Edit. științifică și enciclopedică, 1976.

I. Pârvu, *Rezultate și perspective în cercetarea analiticității*, în *Revista de filozofie* nr. 4, 1976.

H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, U.P., 1975.

W. van O. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Edit. politică, 1974.

III. INTERPRETĂRI ALE FILOZOFIEI CRITICE

KANT ŞI METAFIZICA, DUPĂ INTERPRETAREA LUI HEIDEGGER

CONSTANTIN NOICA

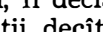
Pentru oricine, astăzi, Kant este autorul celor trei Critici, în primul rînd a raţiunii pure. El însă nu se socotea aşa. În intenţia proprie, de cîteva ori mărturisită, opera sa critică era o simplă pregătire în vederea unei *doctrine,* pe care n-a mai putut s-o dea (decît fragmentar şi ca simplu ecou al operii critice), tocmai pentru că Criticile se întregeau succesiv şi sfîrşeau prin a se constitui ele într-o doctrină. În principiu, ideea critică (purtînd asupra felului cum şi cît cunoaştem) se opunea ideii de sistem, dar cu cele trei lucrări kantiene ea lua un caracter sistematic ; pe de altă parte, ideea critică punea în discuţie metafizica şi vorbea doar despre posibilitatea ei, ceea ce nu o împiedica — după Heidegger, chiar prin prima Critică — să se transforme într-o metafizică. Aceea ce se înfăţişa, aşadar, drept o simplă pregătire de unelte, în vederea justificării în drept a unor cunoştinţe obţinute în fapt de Euclid sau Newton, era mai mult chiar decît o nouă formă de cunoaştere ; era o reaşezare a lumii şi a omului în lume. Aceasta înseamnă că destinul gîndirii lui Kant purta în el o răsturnare : schelele pentru o zidire erau sortite să se prefacă în zidire.

Dar aceeaşi răsturnare petrecută cu opera critică a lui Kant, ce se întemeia pe analiza ştiinţei, avea să se petreacă în veacul nostru în cazul ştiinţei însăşi. Desprinsă de filozofie cum s-a constituit şi cum a condus la progresele ei, ştiinţa modernă începătoare nu şi-a pus problema cunoaşterii în termenii unei teorii a cunoaşterii, ci doar în termenii cunoaşterii în act ; dar fără să vrea, a sfîrşit la o teorie a cunoaşterii. În orice caz, nici un moment ştiinţa modernă nu s-a inspirat din sau n-a voit să conducă la idei metafizice ; dar în veacul nostru, cu toate eforturile neopozitivismului de a desfiinţa metafizica prin propoziţiile ştiinţei sau cele de

tip științific, s-a întîmplat că știința a contribuit esențial să reașeze pe om în lume, iar în felul acesta să capete tot mai mult un fundal metafizic. Ba chiar, cu civilizația ei tehnică, atît de nevinovată la început, știința reașează natura și societatea, văzîndu-se silită să gîndească aceea ce metafizica de altă dată abia îndrăznea să se întrebe : care este esența naturii, sau care e cea a societății umane. Sînt puțini astăzi, în a doua jumătate a veacului, cei care mai pot proclama perfecta detașare a științei și tehnicii față de problemele ultime ale omului, iar Heidegger, străin total cum era față de revoluția tehnico-științifică, a simțit totuși nevoia s-o înțeleagă și explice, arătînd în particular că tehnica nu trebuie de fel privită drept un simplu mijloc ci, în măsura în care ea este o formă de producție, reprezintă „un mod de dezvăluire" a realului, ceea ce înseamnă, după el, încă un demers metafizic al omului. Cu atît mai firesc ne apare astăzi, spre deosebire de prima jumătate a veacului, gîndul lui Heidegger de-a privi pe Kant din perspectiva metafizicii.

Cînd apărea acum cincizeci de ani, lucrarea lui Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trezea interes dar și ostilitate prin jumătatea ei de adevăr. Acum ar putea trezi interes prin adevărul ei întreg. Unilaterală cum părea, cu teza ei cum că în *Critica rațiunii pure* ar fi vorba de metafizică și nu de teoria cunoașterii, interpretarea lui Heidegger s-a adeverit astfel într-o largă măsură, prin destinul gîndirii lui Kant în cultura contemporană și prin destinul culturii acesteia însăși. Este drept că între 1870 și 1920 (mai exact din clipa cînd, împotriva modei hegeliene, s-a spus „es muss auf Kant zurückgegangen werden" și pînă cînd, spre 1920, a fost redescoperit Hegel chiar dincolo de marxism, care-l păstrase actual statornic) se iviseră, mai ales în Germania, nenumărate școli kantiene care, practicînd filologia de text, așadar cercetarea textelor „sacre" ale Filozofului, cu o devoțiune demnă de exegezele indiene la Vede și Upanișade, au interpretat în toate felurile, idealist, realist, ficționalist, pe Kant și păreau a spune tot ce se putea despre gîndirea lui, cu o seriozitate științifică de care nu avusese parte, în cultura europeană, nici măcar Aristotel, poate. Dar ce rămîne, ca achiziție valabilă filozofic, din toată această alexandrină filologie de text ? În schimb o interpretare ca a lui Heidegger, deși sever criticată de marii exegeți kantieni ai timpului, poate să ne pară astăzi mai grăitoare, cu toate lipsurile ei. Autorul

însuşi scria în Prefaţa ediţiei a 2-a (1950) : „Ce este greşit şi lacunar în această lucrare a devenit atît de evident, încît renunţ să mai încerc a o petici şi întregi. Cel ce gîndeşte învaţă mai trainic din ce este lacunar...". Să vedem deci, cu ajutorul lucrării lui Heidegger ce înseamnă metafizică, în cazul lui Kant, şi ce orizont deschide ea.



La capătul *Logicii* sale din 1800, Kant scria că metafizica este adevărata filozofie, filozofia unică. Dar unui contemporan şi biograf al său de mai tîrziu, Borowski, îi declarase că satirele lui Erasm au făcut mai mult bine umanităţii decît toate metafizicile la un loc. La fel, un comentator de toată însemnătatea, Alois Riehl, putea spune despre *Critica raţiunii pure,* opera pe care Kant o numeşte statornic „Critica" însăşi, cum că afirmă metafizicul şi neagă metafizica. Iar Riehl avea dreptate dacă „metafizica" are înţelesul pe care i-l dădea Kant ; dar nu acesta este înţelesul pe care i-l dă Heidegger şi în numele căruia vede peste tot metafizică în prima Critică.

La Kant, după cum se ştie, noţiunea de metafizică este cea a filozofiei tradiţionale. În formularea lui Baumgarten lucrurile sună : „Metafizica este ştiinţa primă cuprinzînd principiile cunoaşterii umane" şi ea se împarte în : ontologie, cosmologie, psihologie raţională (natura sufletului) şi teologie naturală. Să spunem de-a dreptul că pentru Heidegger, cel puţin în ceasul cînd dă la iveală interpretarea sa din Kant (1929), metafizica trebuie centrată în jurul ontologiei, care de la început era numită „metafizica generală" ; şi în definitiv astăzi încă, după ce teologia naturală a rămas expresia naivă a metafizicii (meta-fizică) iar psihologia raţională a devenit psihologie pură şi simplă, în timp ce cosmologia revine ştiinţei, nu se mai poate numi metafizică decît ontologia, dacă metafizica trebuie să aibă un domeniu propriu şi nu doar să emită principii speculative ultime.

Dar tot de-a dreptul trebuie să spunem *unde* caută Heidegger metafizica lui Kant : în transcendental anume, iar nu în transcendent. Sîntem datori să facem cu ultima claritate deosebirea dintre ordinea transcendentalului, introdusă de Kant tocmai, şi cea a transcendentului, chiar dacă vom admite că la Kant însuşi termenii nu sînt întotdeauna folosiţi cu perfectă consecvenţă. Nici Heidegger nu pleacă mărturisit de la această deosebire ; dar ea îi domină

toată interpretarea, şi dealtfel singur va afirma (*op. cit.*, ed. 3, 1951, p. 25) că pentru *metaphysica generalis* (ontologia) Kant va spune „filozofie transcendentală".

Transcendentalul este tărîmul cel nou descoperit de Kant şi impus direct filozofiei ce a urmat (atît Fichte cît şi Schelling îşi vor numi deschis filozofia lor „transcendentală", în timp ce Hegel va proiecta transcendentalul în desfăşurare peste întreaga realitate umană şi naturală), după cum *indirect* tot transcendentalul a dat expresie întregii orientări a culturii care a urmat. Oricare cititor al lui Kant resimte „noutatea", iar un alt mare comentator din trecut, M. Kronenberg, i-a dat expresie astfel (în *Geschichte des Deutschen Idealismus,* 1909, p. 144) : Căutînd legătura dintre raţionalism şi empirism, Kant a dat peste un domeniu nou, cel al idealismului... la fel cum Columb, căutînd o altă legătură între Europa şi Asia, a dat de America. „Lumea nouă este a subiectivităţii pure", conclude comentatorul. Dar ne vom grăbi a spune : cu termeni ca idealism şi subiectivitate pură se pierde tocmai noutatea descoperirii lui Kant, sau bogăţia conţinutului ei. Descoperirea lui Kant trebuie numită : a transcendentalului.

Deşi folosit în Evul Mediu pentru cele transcendente, transcendentalul se opune la Kant tocmai transcendentului. Cu o simplificare, ce nu este poate şi o falsificare decît dacă e luată literal, transcendentalul înseamnă ceea ce este *dincoace* de experienţă, în timp ce transcendentul exprimă limpede ce este dincolo de ea. Este ca şi cum pînă la Kant gîndirea ar fi vroit să înţeleagă realul prin supra-realităţi, sau printr-o ordine care-i este supra-instituită, în timp ce el caută, nu atît o ordine gata dată ci una ce se instituie şi nu una dincolo de lucruri ci dincoace de ele. Începînd de la Kant, întrebarea „ce este" (întrebare fundamentală în aristotelism, sub forma chiar a lui „ti esti", esenţa lucrurilor, care e pusă în *Topice* în fruntea categoriilor în locul substanţei, prime şi secunde, din *Categorii*) este înlocuită de *cum e cu putinţă ce este.* Spre o asemenea întrebare s-a orientat aproape toată cultura de după Kant, chiar fără recurs la el.

Trecerea de la sensul epistemologic al acestei întrebări, pusă de Kant la început sub forma lui „cum sînt cu putinţă judecăţile sintetice a priori", la sensul ontologic s-a făcut firesc în criticism, prin ordinea a priori-ului tocmai, care făcea cu putinţă nu numai judecăţi asupra legilor realului, ci realul însuşi („condiţiile de posibilitate a experienţei sînt condiţiile de posibilitate a lucrurilor

din experienţă", cu vorbele lui Kant). Transcendentalul înseamnă facerea cu putinţă a realului de experienţă, prin întipărirea formelor apriorice în real. Tot universul transcendentalului este urzeala a patrusprezece forme — timp şi spaţiu ca forme ale sensibilităţii, categoriile ca forme ale intelectului — care trec din formalul lor în real.

A numi acest demers de gîndire, devenit constructiv pentru realitate, „idealism" şi mai ales „subiectivism", oricît ar fi invocată litera textului kantian, înseamnă a falsifica totul. La fel de bine — sau de prost — s-a putut spune că este vorba de „antropologism", ca şi cum Kant ar reduce totul la om şi la felul cum vede omul lumea. Dar nu de conştiinţă umană este vorba la Kant, nici de subiectivitatea ei, ci de conştiinţă *în genere* (Bewusstsein überhaupt). Oriunde ar apărea o conştiinţă — iar astăzi ne putem gîndi la orice fiinţă raţională din cosmos — şi oriunde nu este vorba de o conştiinţă care-şi produce singură conţinutul, cum ar fi după Kant intelectul arhetipal *(intellectus archetypus)* sau cum este după Schelling intelectul creatorului de artă, conştiinţa nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu formele şi structurile ei date ; este un *laborator* în care se prelucrează datele lumii, sau în care datele primite de conştiinţa în genere devin lume. Căci orice conştiinţă este receptivă de material, dar activă în ce priveşte formele, după Kant. Că formele puse de ea nu sînt în lucruri ? Dar lucrurile n-ar fi lucruri fără aceste forme. De aceea înţelesul lui „ce este" îl dă „cum e cu putinţă ce este", regresiunea în transcendental ca în spre temei. Realul nu e fără formă (de aci „idealism"), obiectul nu e fără subiect (de aci „subiectivism"), diversul nu e fără unitate de conştiinţă (de aci „antropologism"), dar nici formele, nici subiectele, nici unitatea de conştiinţă nu sînt suspendate. Lumea a trecut printr-un laborator spre a deveni lume.

Regresiunea aceasta în transcendental, ca în spre temeiurile care fac posibilă fiinţa lumii, a fost numită de Heidegger *ontologie fundamentală*, iar el îşi acoperă ontologia sa cu demersul kantian din Critică. Trebuie recunoscut că veleitatea ontologică a lui Heidegger este de-a ajunge la fiinţa în ea însăşi, nu doar la fiinţa lumii, de care dădea socoteală Kant. Dar dacă veleitatea lui este mai mare, mijloacele pe care le-a pus în joc sînt mai restrînse : Heidegger pleacă numai de la om ca existent privilegiat (existentul ce se întreabă despre fiinţă) şi face „analitică existenţială", în

timp ce Kant pleacă de la conştiinţa în genere şi face analitică transcendentală. Poate că de aceea rezultatele celui dintîi sînt atît de reduse, el rămînînd să se înscrie în istoria filozofiei prin simpla punere sau repunere a problemei fiinţei ca atare. Dar dacă apropierea problematicii sale de cea a lui Kant îl pune în umbră pe el, ea arată în schimb faţa mai adîncă a criticismului kantian, cu trecerea acestuia de la epistemologic la ontologic.

Heidegger aminteşte singur că şi alţi interpreţi au putut vorbi despre „metafizică" la Kant, citînd în acest sens pe Max Wundt, cu lucrarea lui despre Kant, sau pe Kröner, cu *Von Kant bis Hegel*. Dar, adaugă el, toţi privesc *Critica raţiunii pure* drept teoria cunoaşterii şi văd doar alături de aceasta unele motive metafizice. Pentru el însă opera lui Kant „nu are nimic de a face cu teoria cunoaşterii" (p. 25), în schimb pune problema posibilităţii interne a ontologiei. Cu opera aceasta, declară el, construcţia metafizicii tradiţionale se clatină pentru întîia dată în străfundurile ei.

Kant însuşi a vorbit despre „revoluţia copernicană" pe care ar aduce-o criticismul, în măsura în care nu conştiinţa se roteşte în jurul experienţei spre a o înregistra, ci experienţa în jurul conştiinţei spre a se constitui ca experienţă. Heidegger traduce lucrurile în termenii săi, punînd în joc deosebirea dintre „ontic", ca înregistrare imediată a fiinţei, şi „ontologic", ca înregistrare elaborată ; sensul revoluţiei copernicane ar fi deci cum că adevărul ontic se orientează necesar după cel ontologic. Am putea traduce totul, la rîndul nostru, în termenii amintiţi mai sus, transcendent şi transcendental, spunînd că revoluţia lui Kant este de-a face ca năzuinţa spre transcendent a gîndirii imediate să fie înlocuită de cufundarea în transcendental. Dar interpretarea lui Heidegger merge mai adînc decît o pot sugera deocamdată termenii, de orice fel ; sau poate că abia ea va da conţinut deplin termenilor acelora.

Într-adevăr, interpretul invocă situaţia originară, nesocotită de obicei de alţi comentatori, care duce pe Kant la întemeierea sa ontologică. Situaţia aceasta o dă *finitudinea* raţiunii umane — iar cu ea criticismul apare într-o lumină nouă.

Ar fi fost mai potrivit ca Heidegger să nu vorbească de finitudinea raţiunii umane, ci de finitudine pur şi simplu, iar atunci ar fi regăsit un gînd episodic (exprimat mai clar abia în *Prolegomene* şi în *Critica raţiunii practice*), dar din care Kant face sensul ultim al concepţiei sale. Demnitatea conştiinţei mărginite de a avea etică şi ştiinţă izvorăşte tocmai din aceea că este mărginită, spune

el. Dacă ea ar înregistra direct (ca naturile angelice, închipuie Kant) binele, atunci n-ar mai fi nevoie de o știință a binelui și de o străduanie către el ; conștiința care ar cunoaște direct legile lumii, pe de altă parte, n-ar mai exercita rațiunea sub chipul științelor.

De fapt încă din *Critica rațiunii pure* apar asemenea sublinieri, chiar dacă nu duc la afirmații exaltate despre demnitatea ființei mărginite, ca în celelalte două lucrări. Astfel, dacă spațiul și timpul există în sine, obiectiv — spune Kant în „Estetica transcendentală" — atunci judecata sintetică rămîne să fie empirică numai și nu ar exista *necesitate,* adică legi și științe. La fel, dacă — spusese mai înainte — distincția dintre obiecte de cunoaștere și lucrul în sine nu este întemeiată, atunci principiul cauzalității s-ar întinde peste tot și nu am întîlni decît mecanism al naturii, nu și libertate. Pentru cunoaștere și legi, Kant are nevoie de necesitate ; pentru viața morală, de libertate. În amîndouă cazurile și în chip paradoxal, numai mărginirea conștiinței îi dă superioritatea ei de cunoaștere și de comportare morală.

Dar interesant în interpretarea lui Heidegger este faptul că nu consecințele epistemologice sau etice ale mărginirii conștiinței stau pe primul plan, ci cele metafizice. El constată că la Kant cunoașterea este în fond intuiție, sau gîndire intuitivă ; că omul (conștiința mărginită) nu are o intuiție divină, creatoare, ceea ce face conștiința să aibă receptivitate, adică să fie afectată prin simțuri. Dar receptivitatea ei nu se reduce la exercițiul simțurilor obișnuite. Există receptivitate și față de simțul intern ori cel extern în general. „Kant, spune interpretul, a căpătat astfel pentru prima dată conceptul nesenzualist al sensibilității" (p. 33). Așa se ajunge la sensibilitatea pură, respectiv la formele sensibilității care sînt timpul și spațiul, în diversul pur al cărora, după cum se știe, este posibilă judecata sintetică a priori. Ființa mărginită *trebuie* să aibă sensibilitate ; dar fiind o *conștiință* mărginită are o sensibilitate pură, produce forme a priori de sensibilitate, este transcendentală, adică face posibilă experiența (care este în timp și spațiu). Pe de altă parte, intelectul ființei mărginite este și el mărginit, căci îi trebuie intuiția sensibilă care să-i dea diversitatea ; iar el produce categoriile, formele pure de unificare pentru diversul dat de sensibilitate. Că de aci rezultă o lume doar de cunoaștere, lumea pentru conștiință, aparența ? Dar, spune Heidegger împreună cu Kant, aceasta este lumea însăși, respectiv lumea existentă a fenomenelor. „Fenomenele sînt existentul însuși" (p. 37). Iar dacă ele se prezintă

ca o lume de obiecte, este deoarece numai pentru cunoaşterea mărginită „obiectul" are sens.

Trebuie bine subliniată, în acest punct, contribuţia pe care înţelege Heidegger s-o aducă la interpretarea lui Kant şi felul cum încearcă să-i facă dreptate. De obicei Kant este acceptat în litera sa, ca şi Platon, ceea ce înseamnă că nu li se face dreptate. Atunci cînd Platon spune că Ideile sînt „dincolo" de lucrurile ce participă la ele, interpretarea comună (care din păcate începe de la Aristotel) se grăbeşte să spună că el instituie astfel o lume ideală deasupra celei reale, cînd în fapt nici el nu încearcă decît să întemeieze mai bine lumea reală. La fel în cazul lui Kant : faptul că o conştiinţă mărginită contribuie la *formarea* lumii reale (Kant spune : a experienţei) este înţeles ca *deformarea* unei lumi reale care ar fi gata preexistentă, şi de aci sensul de aparenţă, sau de arătare pentru o conştiinţă cunoscătoare, a lucrurilor cunoscute. Nu ştim — se spune — cum este lumea în sine (deşi Kant nici nu vorbeşte de lume în sine, ci doar de lucru în sine), dar „pentru noi" ea este aşa. De aci, sensul prost al subiectivismului atribuit lui Kant, mergînd pînă la relativizare, ca în vorba lui Protagoras cum că omul e măsura tuturor lucrurilor, sau alteori pînă la amăgire, ca în cazul vălului Maia din cultura indiană. Kant ar arăta că totul este aparenţă ; numai că — se adaugă — descriind felul cum se constituie, prin conştiinţa cunoscătoare, o asemenea lume a aparenţei, el a dat mecanismul de cunoaştere al cugetului uman şi astfel a făcut posibilă o teorie a cunoaşterii bine asigurată.

Dar transcendentalul kantian, ca şi felul cum îl înfăţişează Heidegger, spune altceva. Transcendentalul a luat locul transcendentului ; iar aşa cum ultimul era afirmat ca o realitate ontologică, transcendentalul trebuie şi el înţeles ontologic. În acest domeniu al transcendentalului — iar aci interpretăm poate liber, dar sub sugestia lui Heidegger — unde Kant deosebeşte între un obiect transcendental şi un subiect transcendental, lumea experienţei nu este constituită, ea se constituie abia prin colaborarea celor două instanţe. Ce era lumea experienţei înainte de întîlnirea subiectului transcendental cu obiectul ? Dar nu era o lume a experienţei şi nu era nici măcar o lume, ci, cu o primă accepţie a lucrului în sine kantian, era *diversitate* pură (dacă se preferă : haos), pe care unităţile subiectului transcendental aveau s-o pună în ordine mundană, iar cu o a doua accepţie a lucrului în sine, anume cea de „numen",

era *legitate pură*, ordine de principiu, numenalitate, de unde vor izvorî comandamentele morale şi principiile regulative teleologice. Transcendentalul este ordinea lui „cum e cu putinţă" ceva, iar filozofia lui Kant nu arată numai cum sînt cu putinţă judecăţile sintetice a priori, ci şi cum e cu putinţă întreaga lume a experienţei asupra căreia se vor aplica judecăţile sintetice a priori.

Că este vorba despre altceva decît cunoaştere, cu transcendentalul, o arată Heidegger categoric cînd spune (p. 47) că spaţiul şi timpul ca intuiţii pure reprezintă mai mult chiar decît existentul ; reprezintă fiinţa. Întîlnirea aceasta dintre conştiinţa mărginită şi fiinţa însăşi este fără îndoială proclamată mai degrabă de Heidegger decît de Kant, care vedea posibilă ridicarea conştiinţei la planul numenal doar pentru cea morală, în *Critica raţiunii practice*, sau, pe linia principiilor regulative, pentru conştiinţa judecăţii de „reflexiune" din *Critica puterii de judecată*. În prima Critică, în schimb, el lăsa problema fiinţei deschisă, sau vorbea doar de lume fenomenală. Dar interpretul crede că trebuie mers îndărătul formulărilor lui Kant.

Kant singur spusese că trebuie să existe o rădăcină comună a intelectului, care dă unităţile de gîndire, cu intuiţia, care dă diversul, empiric sau pur, al gîndirii. În „deducţia transcendentală", cu precădere în prima ediţie a Criticii, el dăduse de înţeles că rădăcina comună ar putea fi facultatea imaginaţiei. În ediţia a doua, temîndu-se de înţelegerea subiectivist-psihologică a viziunii sale şi vroind să pună accentul pe „obiectiv", Kant revine asupra imaginaţiei, reducîndu-i însemnătatea şi lăsînd-o să fie o facultate inferioară. Dar Heidegger reia ideea că imaginaţia este rădăcina comună căutată şi facultatea care deschide către fiinţă, întemeindu-şi o întinsă parte din interpretarea sa pe rolul imaginaţiei, căreia îi dă o funcţie transcendentală şi, cu aceasta, una ontologică. Are îndreptăţire încercarea sa ?

Vom arăta îndreptăţirea posibilă numai schimbînd numele : vom spune facultate de *întruchipare* în locul puterii de imaginaţie. Nu vom merge pînă la a susţine că lui Kant i-a lipsit un cuvînt ca acesta al nostru de întruchipare, dar cutezăm a spune că analiza facultăţilor spiritului este în general incompletă, atît restrîns psihologic cît şi larg transcendental, şi că alături de celelalte facultăţi ar trebui să se vorbească de una a întruchipării, care ar fi într-adevăr centrală faţă de sensibilitate şi intelect. Se ştie că „repre-

zentarea", ca treaptă a cugetului în acțiunea de organizare a realului, poate fi deopotrivă reprezentare sensibilă și inteligibilă (ceea ce arată că pînă și în psihologia comună se întrezărește o rădăcină comună a sensibilității cu intelectul) ; mai mult încă, se vorbește de o reprezentare reproductivă și una productivă. Dacă aceasta din urmă este înțeleasă ca facultatea imaginației la Kant, atunci termenul nostru de facultate de întruchipare ar putea spune ceva în favoarea interpretării lui Heidegger.

Acesta într-adevăr se întreabă : cum poate o ființă finită, care deci nu „creează" existentul, să-l întîlnească pe acesta așa cum este el. Și răspunde (p. 70) arătînd că ființa finită trebuie să cunoască dinainte existentul în alcătuirea ființei lui (in seiner Seinsverfassung) spre a-l întîlni. Dar ce înseamnă aceasta ? În termenii pe care i-am introdus, înseamnă că întruchiparea noastră despre lume trebuie să fie întruchiparea lumii. Nu imaginăm pur și simplu, ci întruchipăm. Lumea este o întruchipare ea însăși, acesta ar putea să fie gîndul pe care îl atribuie Heidegger lui Kant ; iar facultatea întruchipării regăsește (sau reface) întruchiparea lumii. Căci intr-adevăr, facultatea dă întruchipări sensibile (timpul și spațiul), așa cum dă întruchipări inteligibile (cele douăsprezece categorii). Dar întruchipările acestea sensibile și inteligibile sînt chipul lumii însăși.

Toată interpretarea lui Heidegger se va întemeia pe acțiunea puterii de întruchipare, respectiv pe „imaginația transcendentală". Dar interpretul se desparte aci de Kant, sau pretinde (p. 183) că vrea să redea, nu atît ce a spus Kant, ci cît „ce a vroit el să spună". Despărțirea se petrece pe tema deosebirii dintre întruchipările sensibile și cele inteligibile ale conștiinței. Heidegger — spre deosebire de Kant în ediția a doua a Criticii — pune înainte întruchipările sensibile, în particular timpul, al cărui rol central în descifrarea înțelesului ființei îl subliniase atît de categoric cu doi ani mai înainte (în 1927 în *Sein und Zeit*. Și într-adevăr timpul joacă un rol deosebit în Critică, dacă ne gîndim la capitolul intitulat „Schematismul conceptelor pure", unde Kant arată că împlîntarea categoriilor în real se face prin schema timpului : substanța este cea care „persistă", cauzalitatea este în „succesiune" etc. Heidegger vede în acest capitol „miezul" Criticii, iar o asemenea cunoaștere ontologică, respectiv transcendentală, este pur și simplu întruchiparea (die Bildung) transcendentului (p. 107). Totul, firește,

cu imaginea timpului, se petrece în zonele *posibilului,* căci este vorba de cum e cu putință experiența ; dar intuiția pură a timpului este „originară", iar în această intuiție se înrădăcinează atît intelectul, după comentator, cît și rațiunea practică sau sentimentul, puse în joc de celelalte două Critici. Mai mult încă, timpul kantian ar sfîrși, ca acela heideggerian, prin a-și căpăta sensul originar de la viitor, nu de la trecut ori prezent, iar în ultimă instanță imaginația transcendentală ar deveni timpul originar, după cum ar fi acea unitate sintetică originară de apercepție prin care Kant întemeiază lumea experienței, în laboratorul categoriilor.

În această întîlnire a tematicii kantiene cu cea a interpretului, nu vom comenta capitolul ultim al lucrării, unde Heidegger explică pentru ce anume își întemeiază Kant metafizica pe analiza conștiinței umane, arătînd ce l-a determinat pe el însuși în *Sein und Zeit* să cerceteze problema ființei pornind de la om și de la finitudinea acestuia. Vom spune numai că apărarea pe care o aduce lui Kant în ce privește acuza de antropologism este inutilă, deoarece Kant nu vorbește despre om, ci despre conștiința în genere, cum arătam. Mai degrabă Heidegger însuși are nevoie să se apere de antropologism, căci din nefericire așa a fost el înțeles chiar de către profesorul său Husserl (în notele de pe marginea exemplarului citit) și în orice caz așa a fost redat și popularizat de existențialismul francez, chiar dacă în partea a doua a creației sale filozofice s-a desprins singur de problematica omului. Kant în orice caz *nu* rămîne la om, și tocmai de aceea el deschide către metafizică deopotrivă prin logica sa transcendentală, nu numai prin estetică, așa cum pretinde Heidegger.

Căci dacă interpretarea în sens metafizic a lui Heidegger are bune întemeieri — în speță dacă puterea de întruchipare a conștiinței (a oricăreia posibile) se acoperă cu sau reflectă întruchiparea lumii — atunci ea trebuie să fie valabilă și pentru categorii, nu numai pentru timp. Un singur exemplu ar putea fi de ajuns aci : categoria unității. Există oare unitate sau unități și în real ? Există, dar numai de la o anumită treaptă : de la treapta organismului. Iar o dată cu organismul, cel de sub om sau de deasupra lui dacă vroim, apare și conștiința, oricît de rudimentară, respectiv con-știința, laolaltă știința. Conștiința, care se ridică pînă la categorii în cazul ființei cu adevărat conștiente, este solidară cu ființa.

Întruchipările „conştiinţei" sînt chipul lumii, aşa cum pînă şi în ştiinţele de astăzi a început să se vorbească de subiect-obiect, adică de o solidaritate *obiectivă* a subiectului cu obiectul şi a înregistrării cu înregistratul. De aceea şi este invocat Kant tot mai mult de cultura noastră ştiinţifică. Iar cînd un fizician ca Weizsäcker crede că există o solidaritate între fizica de astăzi şi ontologia fundamentală a lui Heidegger, el recunoaşte poate că, dincolo de Heidegger, există un primat al transcendentalului asupra transcendentului în lumea noastră şi că astfel „metafizica" lui Kant este noutatea sub semnul căreia se gîndeşte, cunoaşte şi creează încă.

INTERPRETĂRI SEMNIFICATIVE ALE *CRITICII RAȚIUNII PURE* ÎN „KANTFORSCHUNG" ASTĂZI

ALEXANDRU BOBOC

1. Așa cum subliniam cu alt prilej [1], evaluînd experiența prilejuită de împlinirea unui sfert de mileniu de la nașterea lui Immanuel Kant, dincolo de orice discuții în cadrul a ceea ce s-a numit „Kantforschung" se va impune totdeauna monumentala operă a singuraticului de la Königsberg, una dintre creațiile perene ale culturii universale și oricînd grăitoare pentru rodnicia capacităților constructive ale genului uman.

Ideea unei semnificații actuale a criticismului, în raport cu procesul complex al elaborărilor teoretico-metodologice mai noi și, în genere, cu ampla reconstrucție filozofică ce se desfășoară astăzi este confirmată și de aparițiile editoriale mai recente [2].

[1] *Kant în gîndirea contemporană*, în „Revista de filozofie", nr. 5, 1976, p. 595—604.

[2] Menționăm : K. Röttgers, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffes von Kant bis Marx*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1975 ; W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edimburg University Press, 1975 ; I. S. Narski. *Immanuel Kant*, Moskva, 1976 ; K. Gloy, *Die kantische Theorie der Naturwissenschaft*, W. de Gruyter, 1976 ; *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von B. Buhr u.T.I. Oizerman (materialele simpozionului „Kant", din 28—29 martie 1974, Berlin), Akademie-Verlag, Berlin, 1976 : Reiner Stuhlmann-Laeis, *Kants Logik*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1976 : J. Kopper, *Reflexion und Determination*, W. de Gruyter, 1976 ; W. Lütterfelds, *Kants Dialektik der Erfahrung*, Meisenheim am Glan, 1977 ; K. Rastetter, *Bewusstsein der Freiheit. Zur ontologischen Struktur einer Kategorie der Philosophie Kants*, Freiburg im Breisgau, 1977 ; *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie*, hrsg, von G. Schmidt u. G. Wolandt, Bouvier, Bonn, 1977 ; J. Kulenkampff, *Kants Logik des ästetischen Urteils*, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1978 ; M. Hossenfelder, *Kants Konstitutionstheorie und transzendentale Deduktion*, W. de Gruyter, Berlin New York, 1978 ; R. Enskat, *Kants Theorie des geometrischen Gegenstandes*, W. de Gruyter, 1978 ; Fr. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, W. de Gruyter,

2. Prima direcție interpretativă pe care trebuie s-o menționăm [3] aci este „interpretarea metafizică" a lui Kant, afirmată cu o deosebită intensitate încă începînd cu „anul jubiliar Kant 1924" (de Max Wundt, E. Adickes, Nicolai Hartmann și Heinz Heimsoeth) [4]. Îndeosebi acesta din urmă a desfășurat o amplă operă [5] de comentare și interpretare a lui Kant. Așa cum s-a precizat, încă în activitatea sa la Marburg și Königsberg (1922—1923), Heimsoeth, sub influența lui N. Hartmann, a trecut la „interpretarea ontologică a lui Kant", interpretare pe care a susținut-o și a fundamentat-o timp de peste 50 de ani ; opera sa rămîne una din-

1978 ; A. Brunner, *Kant und die Wirklichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode.* München, Johannes Berchmann, 1978 ; G. Luft, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants,* Springer-Verlag. Berlin-New York. 1978 ; *Kant i Kantianți,* red. A. S. Bogomolov, Izd., Nauka", Moskva, 1978 ; W. Busch, *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants* (Kant-Studien, Ergänzungsheft 110), W. de Gruyter, 1979 ; G. Volker-F. Kaubach, Kant, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstadt, 1979 ; J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant,* W. de Gruyter, Berlin, 1980 ; B. Aune, *Kant's Theory of Morals,* Princeton, 1980 ; G. Lehmann, *Kants Tugenden,* W. de Gruyter, 1980.

Am menționat aci numai cîteva dintre aparițiile editoriale semnificative pentru „Kantforschung" astăzi. Lista rămîne, inevitabil, deschisă ! Căci literatura asupra lui Kant și asupra acțiunii și influenței ideilor sale în contemporaneitate frizează dimensiunile unui adevărat continent spiritual !

[3] Evident, după interpretările care au constituit axa școlilor neokantiene (de la Marburg și Baden, îndeosebi) active la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea (A se vedea : Al. Boboc, *Kant și neokantianismul.* Edit. științifică, 1968). Este de menționat că, „interpretarea metafizică" apare încă de timpuriu (la sfîrșitul veacului trecut, în „metafizica critică" a lui O. Liebmann, Fr. Paulsen și John Volkelt), în paralel cu interpretarea genetică (psihologică, de fapt) a lui Helmholtz și Fr. A. Lange și cu interpretările logico-metodologică (H. Cohen, P. Natorp — Școala de la Marburg) și normativistă-axiologică — (W. Windelband și Rickert — Școala de la Baden). Pe urmele „interpretării metafizice" se desfășoară noul ontologism criticist, într-o relativă concordanță cu o interpretare din unghiul de vedere al teoriei acțiunii și în opoziție cu interpretările semiotică și semantico-lingvistică.

[4] Pentru istoricul acestor interpretări a se vedea : G. Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants,* W. de Gruyter, Berlin, 1969.

[5] Remarcabilă rămîne : *Transzendentale Dialektik. Ein Komentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft,* Teil I—IV, 1966—1971. Pentru studiul operei lui Heimsoeth a se vedea : *Kritik und Metaphysik Studien.* Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburstag, hrsg. von Fr. Kaulbach u. J. Ritter, W. de Gruyter ; Berlin, 1966, „Kant-Studien" 3, 1976 : Heinz Heimsoeth (1886—1975) zum neunzigsten Geburstag.

tre cele mai semnificative pentru înțelegerea „surselor metafizice ale idealismului, în particular a premiselor ontologice ale filozofiei transcendentale kantiene" [6]. Principala temă a reflecției lui Heimsoeth a fost „marea temă a omului... existența omului în toate formele sale, lupta în jurul acestei existențe a omului, a libertății și stabilității ei în lume" [7].

Sensul acestei discuții în jurul „interpretării metafizice" a lui Kant l-a preocupat îndeosebi pe G. Funke (actualul președinte al „Societății kantiene") : esența acestei „simptomatice pentru întreaga epocă a discuției în jurul lui Kant, care a culminat în «orientarea spre Kant»", a fost dezvăluită de H. Vaihinger ; „faptului că nu numai el însuși se mai poate revendica, în anumite puncte determinate, la filozoful de la Königsberg", Vaihinger îi află un răspuns adecvat „în însuși cazul Kant, marele mediator al punctelor de vedere opuse, înainte de toate incompatibile" [8].

Din cele relatate rezultă astfel că, „interpretarea ontologică" și căutarea motivelor „metafizice" sesizează neajunsul interpretărilor ce reduceau criticismul la o teorie a cunoașterii și conștientizează orientarea gîndirii contemporane spre viață, spre sfera valorilor și a umanului. Această orientare apreciază, totodată, valoarea demersului filozofic, opunîndu-se mărginirii pozitiviste și empiriste în genere.

3. În contextul orientării prezentate mai sus poate fi privită, *mutatis mutandis*, și orientarea ontologică a școlii istorico-filozofice vest-germane, orientare inițiată de G. Martin și reprezentată : a) la Bonn de I. Heidemann, H. Wagner, G. Schmidt, G. Prauss, E. Gerresheim și alții ; b) la Mainz de G. Funke, J. Kopper, R. Malter și alții.

Punctul de vedere al acestei direcții a fost elaborat de G. Martin și este unul ontologic, inspirat din tradițiile moderne, îndeosebi leibniziene (întrucît Leibniz, credea autorul menționat,

[6] G. Funke—J. Kopper, *Heinz Heimsoeth*. în : „Kant-Studien". Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft, begründet (1896) von H. Vaihinger ; neubergründet (1953) von P. Menzer u. G. Martin, hrsg. (1969) von G. Funke u. J. Kopper, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 66. Jahrgang, Heft 4, 1975, p. 393.

[7] I. Heidemann. *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeth*, „Kant-Studien", 67, Jahrgang, Heft 3, 1976, p. 294, 297, 299.

[8] G. Funke, *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation*, în „Kant-Studien", nr. 3, 1976, p. 423, 424.

a unit în mod exemplar teoria științei și ontologia). *Critica rațiunii pure* este „ca o mare alimentată de două mari torente : unul este noua știință a naturii, celălalt vechea ontologie... *Critica rațiunii pure* este în mod cert o teorie a fizicii, dar și o teorie ca atare a experienței... Ea nu este însă numai teoria științei matematice a naturii, ci, în aceeași măsură, o ontologie" [9].

Dincolo de dificultățile ei, „introducerea" ontologiei pe terenul transcendentalismului implică ideea necesității întemeierii acestui domeniu teoretic și desfășoară un vast program de construcție ideatică.

Poziția solară a „conștiinței transcendentale" atrage nu numai aporiile idealismului, ci și o problematică reală : nimic nu se poate construi teoretic fără premisa autonomiei subiectului și a acțiunii acestuia : „condițiile cognoscibilității" sînt date, ca și omul și lumea, și ele trebuie să anticipeze, să anunțe și să dezvăluie sensul „existenței lucrurilor". Primatul lucrului, ca prezență faptică, *este* pur și simplu ; numai că, acest primat *este valabil* în configurațiile conceptuale și astfel aflăm „existența" lui (rezultat al conceptualizării) ca existent (stare de fapt, o lume ce nu spune nimic prin ea însăși).

În acest context, se sublinia : „filozofia transcendentală nu este o disciplină filozofică, ci împlinirea de principiu a gîndirii filozofice, cea care îi determină forma și conținutul" [10]. În mod deosebit, „actualitatea filozofiei transcendentale" a fost subliniată de H. Wagner, care „a argumentat cu succes că, filozofia transcendentală a rămas la ordinea zilei în gîndirea filozofică contemporană", în „dispută vie" cu neopozitivismul și filozofia analitică, însă „în corelație conștientă" cu preocupările fenomenologiei husserliene pentru „problematica fundamentelor" [11].

Pe aceste temeiuri are loc o accentuare a motivelor ontologice. Căci „filozofia transcendentală, concepută sistematic și cuprinzător, necesită o întregire, care privește sensul adevărului și obiectualitatea *(Gegenständlichkeit)*. O întregire ? Probabil ceva mai mult decît atît. O filozofie transcendentală dezvoltată în principiu va

[9] G. Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1969, p. V.

[10] G. Schmidt u. G. Wolandt, *Vorwort* la : *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag*, hrsg. von G. Schmidt u. G. Wolandt, Bouvier Verlag. Herbert Grundmann, Bonn, 1977, p. I.

[11] *Ibidem*, p. II

arăta altfel decît cea obișnuită, decît reflecția orientată asupra posibilității cunoașterii" [12]. În aceste condiții, „ontologia presupusă în filozofia transcendentală trebuie să devină explicită : «condițiile posibilității experienței» trebuie să fie întregite în legătură cu aspectul ontologic, cu condiția posibilității oricărei activități subiective... Aceasta înseamnă că, ontologia și filozofia transcendentală nu numai că sînt compatibile una cu alta, ci că între ele există o strînsă legătură" [13].

4. Se știe că, în partea a II-a a *Criticii rațiunii pure,* Kant atrăgea atenția asupra posibilității (și necesității) întemeierii etice a metafizicii, anunțînd o înțelegere a cunoașterii prin acțiune.

Kant a elaborat „o teorie generală a acționării ca atare, dincolo de cea specială a acțiunii morale" [14]. Chiar „filozofia critică" în ansamblu „ar putea să fie privită ca o unitară teorie a acțiunii și a acționării", partea centrală a acestei filozofii și „cea care îi determină caracterul" [15]. Mai mult, spune același autor, „se pare că Immanuel Kant, ca și urmașii săi pînă la Hegel și Marx, au căutat, prin conceptul lor de acțiune, o cale a gîndirii care să poată uni sub premisele filozofiei libertății și muncii efective *(die Praxis)* acționarea ca atare, autodezvoltarea și realizarea muncii" [16].

De fapt, așa cum o arată recenta sa carte [17], F. Kaulbach oferă reconstrucția unei teorii a acțiunii pornind de la elementele prin care Kant numai o anunță, fără să o desfășoare în opera sa. Pe baza lucrărilor [18] de interpretare a lui Kant de pînă acum,

[12] G. Schmidt, *Die Transzendentalität des Seingedankes,* în *op. cit.* p. 22.

[13] *Ibidem,* p. 23—24.

[14] G. Prauss, *Einleitung* la vol. : *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln,* hrsg. von G. Prauss, Kiepenhauer & Witsch Köln, 1973, p. 19.

[15] F. Kaulbach, *Kants Theorie des Handelns,* în : *Akten des 4. Internationalen Kantkongresses,* Mainz. 6—10. April 1974, Teil III : *Vorträge,* hrsg. von G. Funke, în „Kant-Studien", 65. Jahrgang. Sonderheft, Walter de Gruyter & Co., Berlin-New York, 1975, p. 67.

[16] *Ibidem,* p. 83.

[17] *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants,* Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978. „Kant însuși — scrie autorul — nu a făcut din conceptul de acțiune o temă explicită a filozofiei sale... Tema acțiunii conduce însă cercetarea la descoperirea țesutului fundamental de care ține în întregime filozofia lui Kant", care poate fi interpretată „ca fiind străbătută în toate părțile ei de o teorie a acțiunii" *(op. cit.,* p. VII).

[18] Menționăm : *Immanuel Kant* (1970) : *Ethik und Metaphysik* (1974).

Kaulbach subliniază ideea de „mișcare transcendentală", deosebind „trei concepte ale acțiunii" (ontologic, transcendental și practic) și înfățișînd întreaga filozofie a lui Kant ca o „Handlungstheorie" [19].

5. Fenomenul cel mai frapant în publicațiile ultimilor ani îl constituie (atît în articole, cît și în discuțiile despre cărți și în bibliografii) confruntarea dintre linia ontologică și cea analitică a interpretării, iar, pe un plan mai larg, dintre linia tradițională specific germană și cea analitică anglo-saxonă, așa cum s-a putut constata și cu prilejul congreselor „Kant" din 1970 și 1974. În acest context s-au intensificat preocupările de cercetare a lui Kant în raport cu tradițiile empirismului englez (îndeosebi Locke și Hume) și filozofia analitică [20].

Dincolo de numeroase „transformări", reține atenția încercarea de a păstra esențialul : judecățile sintetice a priori. „Chiar dacă idealismul transcendental ar fi cu totul părăsit, ar rămîne încă de un interes filozofic durabil problemele privind statutul exact al unor asemenea judecăți și îndreptățirea lor astfel încît să fie acceptate" [21].

Ideea de „transformare", pe alocuri fără păstrarea a ceea ce am numit „esențialul", a fost pe larg desfășurată de K.O. Apel, într-un proiect de „transformare semiotică a filozofiei transcendentale.

Prin lucrările [22] sale, Apel (Frankfurt a.M.) propune teza : „aprioricul comunității de comunicare". Ch. S. Pierce — precizează

[19] Într-o recentă carte, F. Kaulbach (împreună cu V. Gerhardt) scria : „Kant a făcut în mod paradigmatic o temă din legătura tipică pentru timpurile moderne dintre cunoașterea lumii, orientarea acțiunii și metoda științifică ; „nu numai idealul științei este cel la care Kant subscrie dinaintea lumii omului : orientarea în lume, cunoașterea lumii și rațiunea pragmatică se leagă laolaltă în elementul conceptului și pe terenul praxis-ului" (*Kant*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979, p. 22, 131).

[20] Semnificative sînt multe dintre studiile din „Kant-Studien" 1976—1980.

[21] W. H. Walsh, *Kant's Criticism of Metaphysics*, University Press, Edinburgh, 1975, p. 259.

[22] *Menționăm : Transformation der Philosophie* (2 vol., 1973) ; *Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik* (în : *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, hrsg. von J. Simon, 1974) ; *Sprachakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, Zur Frage ethischer Normen* (în ; *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von K. O. Apel, 1976).

el — „acest Kant al filozofiei americane, așa cum trebuie să se spună deschis astăzi, a fost cel care a inaugurat semiotica tridimensională, introdusă de Ch. Morris în moderna «Logic of Science», ca fundament triadic al unei «Logic of Inquiry» ; și această fundare a apărut de la început... ca reconstrucția critică a *Criticii rațiunii pure*" [23].

Din „teoria comunicării" a lui Apel, reiese clar că, el „împărtășește cu Immanuel Kant interesul practic al cunoașterii, întrucît deopotrivă caută în modul transcendental-filozofic o normă etică supremă, care să funcționeze totodată ca un criteriu etic al judecății ; cu toate acestea, el vrea să meargă cu Kant dincolo de Kant, deoarece lui «Eu-gîndesc» al apercepției transcendentale îi pune înainte aprioricul comunității de comunicare" [24].

Un episod aparte al „transformării" filozofiei critice îl constituie reflecțiile lui K. R. Popper asupra filozofiei teoretice a lui Kant, reflecții ce raportează *Critica rațiunii pure* la *Principiile* lui Newton, punînd *Critica* în postura de „teorie filozofică pentru concepția fizicii newtoniene" [25]. Este adevărat însă că, rolul *Criticii* nu se poate reduce la argumentarea „modalității de valabilitate a teoriei newtoniene", întrucît preocuparea lui Kant pentru „metafizică" rămîne dominantă ; chiar mult disputatele *Metaphysische Anfangsgriinde der Naturwissenschaft* constituie „o piesă a noii modalități a metafizicii" [26].

Adept al unei resemnificări a „filozofiei transcendentale", H. Wagner se opune interpretării reducționiste oferită de Popper : „este în realitate o greșeală să crezi că *Critica rațiunii pure* ar fi o filozofie a fizicii newtoniene... ea rămîne *Critica*, rămîne strict în transcendental, conduce la condițiile posibilității experienței în genere" [27].

[23] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II : *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973, p. 164.

[24] Annemarie Pieper, *Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel*, „Kant-Studien", 69, Jahrgang, Heft 3, 1978, p. 325.

[25] H. Wagner, *Foppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien", 67, Jahrgang, Heft 3, 1976, p. 425.

[26] *Ibidem*, p. 427, 429.

[27] *Ibidem*, p. 433.

6. În același context, al actualității „filozofiei transcendentale" se situează numeroase pledoarii înregistrate în ultimii ani.

A atras atenția îndeosebi lucrarea lui J. Kopper, intitulată semnificativ : *Reflecție și determinare* [28], considerată „o carte în cel mai înalt grad bogată în semnificații, una dintre cele mai grele care au apărut în filozofie după ultimul război... Chestiunea fundamentală este pentru Kopper aceea de a fundamenta determinatul configurației filozofice a valabilității în fenomenul vieții reflectată ca gîndire. Astfel, lucrarea reprezintă, după opera principală a lui Wagner *(Philosophie und Reflexion)* o dezvoltare sistematică a gîndirii transcendentale" [29].

Evident, „reflecția transcendentală" este opusă nu numai „reflecției metafizice" tradiționale, ci și tendințelor pozitiviste de asimilare a demersului filozofic în cîmpul totalizării rezultatelor cercetării empirice. Ca și alți participanți de seamă în „Kantforschung", Kopper se solidarizează cu toți cei care apără valorile rațiunii și ale umanului [30].

Ideea valabilității „filozofiei transcendentale" ca modalitate de ființare a autonomiei demersului filozofic a fost ilustrată și chiar apărată de imixtiunea pozitivismului îndeosebi prin activitatea Congresului-Kant de la Mainz (1974) și după aceea, ca o pregătire, se pare, pentru Congresul-Kant, din anul 1981.

Kant se dovedește astfel „ca unul dintre acei gînditori, a cărui supraviețuire se oglindește în mod exemplar în toate filozofările actuale și în conștiința culturală a epocii, în toate acti-

[28] J. Kopper, *Reflexion und Determination*, „Kant-Studien", Ergänzungsheft 108, Walter de Gruyter, Berlin, u. New York, 1976. Despre această carte am relatat în „Nota explicativă" ce însoțește traducerea studiului lui Kopper : *Zur Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnis*, în „Revista de filozofie", nr. 3, 1977, p. 381.

[29] H. Drüe, *J. Kopper zum Selbstverständnis transzendentaler Reflexion*, „Kant-Studien", 68, Jahrgang, Heft 3, 1977, p. 348.

[30] Așa cum s-a observat, sub unele aspecte Kopper tematizează ideea „comprehensiunii *(Verstehen)* filozofice și artistice a lui «Eu-trăiesc» sub un aspect particular al conștiinței istorice : întrebîndu-se asupra felului și modalității în care se poate concepe viața, pornind de la gînditorii și poeții (Fichte, E. T. A. Hoffmann, Hegel) imediat următorii lui Kant, dar aruncînd o privire asupra prezentului (Sartre, Lévy-Strauss)", care oferă posibilitatea „unei noi concepții asupra comprehensiunii" (R. Malter, *Bricht über die Festschrift für Bruno Liebrucks*, „Kant-Studien", 68. Jahrgang, Heft, 1, 1974, p 102).

vităţile comemorative ce i s-au dedicat" [31]. Aşa cum s-a observat, „respectul cu care contemporaneitatea îl întîmpină pe Kant, este cel mai adesea respectul pentru un precursor. Aceasta e valabil ca exemplu pentru curentele filozofice care se orientează după Hegel sau Marx. Aci se presupune tacit că s-a mers deja dincolo de Kant" [32].

7. Pe bună dreptate s-a spus : „cu filozofia sa, Kant a vrut să fundamenteze activitatea omului în toate domeniile sociale. Omul este în stare să stăpînească lumea — aceasta voia să spună Kant prin filozofia sa" [33]. De fapt, încă Engels preciza... „noi socialiştii germani ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen, dar şi din Kant, Fichte şi Hegel" [34].

Desigur, se pot ridica 1001 de obiecţii cu privire la selectarea materialelor (mai ales la ponderea fiecărui material în discuţia de faţă !), cu privire la preferinţe şi, ceea ce este şi mai important, la ordonarea pe direcţii interpretative. De aceea, precizăm că, dacă multe din spusele de mai sus vor apărea ca discutabile, ceva va rămîne, totuşi, indiscutabil : prezenţa, acţiunea şi influenţa lui Kant în gîndirea contemporană, dincolo de diversitatea curentelor, în însăşi configuraţia ideatică a acesteia distingîndu-se „Kant", ca un nume, aşa cum ar spune Heidegger, pentru „faptul gîndirii" sale.

[31] R. Malter, *Kant nach 250 Jahren*, „Kant-Studien", 68, Jahrgang, Heft 2, 1977, p. 137. Autorul citat, unul dintre cei mai activi în „Kantforschung" astăzi, oferă în continuare o amplă *Bibliografie-Kant* şi o trecere în revistă a tuturor manifestărilor din „anul jubiliar Kant 1974". Împreună cu J. Kopper, R. Malter a editat şi o interesantă culegere : *Materialen zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975). Recent, Malter a reeditat : K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk* (2. Aufl., F. Mainer, Hamburg 1977), lucrarea de referinţă, fundamentală pentru cercetarea operei lui Kant.

[32] G. Wolandt, *Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff*, „Kant-Studien", Heft 1, 1978, p. 46.

[33] M. Buhr, *Die Philosophie Immanuel Kants...* în : *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*, hrsg. von M. Buhr u. T. I. Oizermann, Akademie-Verlag, Berlin, 1976, p. 18.

[34] K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 334.

Trăsătura cea mai semnificativă a acestui „fapt" o constituie participarea la gîndurile noastre actuale, la impresionanta reconstrucție filozofică ce se desfășoară astăzi sub semnul operei lui Marx, dar asimilînd marile creații teoretice ale timpurilor moderne și mai noi, îndeosebi ideea critică a necesității fundamentării unei teorii a ireductibilității și autonomiei domeniilor.

Prezența spiritului critic dincolo de orice „criticism", a acțiunii lui „Kant" dincolo de Kant învederează o dată mai mult valabilitatea ideii formulată de Windelband în amurgul veacului trecut, cheie de boltă în „Kantforschung" : „Kant verstehen, heisst über Kant hinausgehen".

CRITICISMUL ŞI DOCTRINA ŞTIINŢEI A LUI J. G. FICHTE

PETRE DUMITRESCU

Încercarea de însăilare a gîndului filozofic după marea înfăptuire a cosmosului teoretic kantian, direct sau indirect, s-a modelat sub înrîurirea operei marelui cugetător, care a cristalizat, sedimentat şi adunat la aceeaşi matcă idei, direcţii, orientări, uneori divergente, şi le-a aşezat sub aceeaşi orgă de lumini a raţiunii, intenţionînd pentru prima oară în epoca modernă să-i definească specificitatea. Astfel, concepţia ilustrului gînditor reprezintă o sinteză excepţională, ireductibilă, ce a redimensionat conţinutul şi forma reflecţiei teoretice, conferindu-i un făgaş de noi şi importante împliniri.

Este mai presus de orice îndoială că de la Kant încoace filozofarea se construieşte altfel, în lumina unor exigenţe incomparabil mai adecvate cu poziţia reală a omului în univers, care începe să fie privit nu numai ca produs al lumii, ci şi ca făuritor de lume.

Emanciparea gîndului filozofic de neautenticitate şi străduinţa de a-i găsi acestuia propria metodă de desfăşurare rămîne una din achiziţiile remarcabile ale kantianismului, ce a înrîurit decisiv dezvoltarea ulterioară a filozofiei, şi, de la Fichte, primul mare discipol al lui Kant, şi pînă în zilele noastre, determină pe orice gînditor familiarizat cu substanţa operei sale, să încerce un sentiment de satisfacţie şi plenitudine că, în sfîrşit, efortul căutărilor sale de a descifra noima filozofării nu a fost în zadar. Totodată, speranţele reînnoite deşteptate de criticism au făcut ca raportarea la acest monument spiritual să fie o condiţie indispensabilă a propensiunii reflecţiei filozofice.

Din acest punct de vedere paralela pe care o încercăm între problematica majoră a criticismului, pe de o parte, şi doctrina ştiinţei, pe de altă parte, ne permite să înţelegem mai profund sensul unor idei ale lui Kant precum şi posibilitatea de a ne face o imagine mai exactă asupra filozofiei lui Fichte.

Filozofia lui Fichte reprezintă, în ansamblul ei, o încercare de a demonstra posibilitatea libertății. El urmărește să argumenteze, cu ajutorul kantianismului căruia îi aduce modificări esențiale, că natura este o existență produsă de Eu, de subiect pe care acesta o poate pătrunde și domina deoarece ea este formată conform legilor gîndirii.

Așadar, ideea kantiană a lucrului în sine, incognoscibil, ca temei al lumii experienței i se pare lui Fichte de neacceptat și în contradicție cu spiritul general al idealismului critic, care a pus magistral în evidență funcția constructivă a subiectului și cu deosebire rolul unității Eului, care fundamentează toate principiile intelectului. Totodată, Fichte susține că studiul cunoașterii întreprins în *Critica rațiunii pure* este lipsit de valoare explicativă în măsura în care Kant procedează ca un geograf al gîndirii, care inventariază formele cunoașterii, examinînd cunoașterea gata formată, la punctul său de sosire și nu la originea ei.

De fapt, Kant urmărește să întreprindă o critică, o analiză a facultății de cunoaștere. „Pentru el, remarca Hegel, a examina facultatea de cunoaștere înseamnă a o cunoaște. Prin urmare se cere lucrul următor : trebuie să cunoaștem facultatea de cunoaștere înainte de a cunoaște ; este ca și cînd am vrea să înotăm, înainte de a intra în apă" [1]. Cu alte cuvinte, Kant a arătat cum cunoaște conștiința, cum este posibilă cunoștința, dar n-a explicat originea cunoașterii conștiinței ; nu a procedat la o cunoaștere a acestei cunoașteri. El nu a urmărit, după opinia lui Fichte, să construiască un sistem și să descopere principiul absolut al filozofiei, ci pretindea pur și simplu să explice conținutul conștiinței (știința, morala, arta), fără a se preocupa de problema dacă principiile acesteia, odată determinate, pot fi reduse la unitate. Kant s-a mărginit să afirme unitatea gîndirii și existența formelor a priori ale cunoașterii, fără să arate de unde provin și cum iau naștere acestea.

Cu alte cuvinte, nu s-a gîndit niciodată la deducția transcendentală a principiului identității care este primul demers al gîndirii fichteene. Pentru el, deducția transcendentală are sens numai în măsura în care subiectul (Eul) utilizează categoriile în vederea ordonării diversului sensibil. Kant nu deduce propriu-zis

[1] G.F.W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Edit. Academiei, București, 1969, p. 560.

principiul identităţii, care are valoare logică şi nu transcendentală, ci folosinţa principiului în actul gîndirii unui obiect [2]. Fichte aprecia că în deducerea categoriilor Kant a explicat principiul identităţii (A=A), ca principiu absolut al oricărei cunoaşteri, dar nu l-a desemnat niciodată într-o manieră precisă drept principiu.

Dealtfel, autorul *Doctrinei ştiinţei* observa că, din punctul de vedere al raţiunii teoretice, problema fundamentului, a principiului cunoaşterii rămîne fără răspuns, mai exact singurul răspuns pe care-l poate da este că cele două căi — materialistă şi idealistă — sînt juste. Sîntem obligaţi de a lua sub o anume condiţie una ca adevărată şi alta sub condiţia opusă. Altfel spus, după opinia lui Fichte, pentru explicarea condiţiilor posibilităţii experienţei putem apela la două soluţii fundamentale la fel de întemeiate din punct de vedere logic : dogmatismul (materialismul) şi idealismul [3]. Materialismul deduce experienţa privită ca un ansamblu de reprezentări asupra lucrurilor prin derivarea reprezentărilor din lucruri, în timp ce idealismul procedează invers, explică lucrurile prin reprezentări.

Spre deosebire de Kant, care încerca să împace cele două concepţii fundamentale, Fichte susţinea că singura filozofie posibilă este idealismul pe motiv că existenţa lucrurilor nu este o realitate străină şi impenetrabilă pentru spirit, ci un produs pe care acesta îl poate pătrunde sub toate aspectele. Prin urmare, experienţa nu conţine nici un temei transcendent, de aceea ea trebuie dedusă din principiile activităţii cognitive, desfăşurînd a priori întreaga structură a gîndirii umane. După părerea sa, lucrul în sine, lumea obiectivă, care afectează organele noastre de simţ, nu există în mod real. „Noneul nu are nici o realitate în afara reprezentării ; el nu este o substanţă, nu este ceva existînd în sine, care să fie pus în mod absolut ; el nu este decît un simplu accident al Eului“ [4].

Ideea kantiană cu privire la acţiunea lucrului în sine asupra subiectului, Fichte o înţelege în sensul că Eul gîndeşte ceva ca

[2] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, *La philosophie moderne*, fascicule 3, P.U.F., Paris, 1968, p. 608—609.

[3] J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, în *Sämmtliche Werke*, erster Band, Berlin, 1845, p. 120 ; Idem, *Erste Einleitung in die Wissenschaftlehre*, p. 430.

[4] *Ibidem*, p. 155.

afectîndu-l, iar acest ceva, lumea exterioară, este un produs al imaginației creatoare *(produktive Einbildungskraft).* Dealtfel, el credea că aceia care recunoșteau că Im. Kant a căutat fundamentul conținutului experienței în ceva exterior Eului nu l-au înțeles bine. De aceea el se întreabă : „Se poate oare atribui cu toată seriozitatea predicatul realității obiective unei simple idei ? Și aceasta să fie oare uimitoarea descoperire a marelui geniu, care luminează cu făclia sa acest apus de veac filozofic ? [5] Și ceva mai departe adaugă : „A pune pe seama unui om, care este însă stăpîn pe mintea sa, o asemenea absurditate îmi este, mie cel puțin, cu neputință. Cum aș putea dar s-o atribui lui Kant" [6].

Fichte, supraestimînd tendința idealistă inerentă criticismului kantian, nu recunoaște existența unei realități date, independentă de subiect, ca fundament al experienței, ci consideră că temeiul acesteia este activitatea spiritului. El eludează astfel faptul esențial că deși lumea este explicată de pe poziția subiectului aceasta nu înseamnă că ea este o creație a subiectului. Prin respingerea ideii lucrului în sine, una din piesele principale ale criticismului, Fichte marchează exigența de a transforma conștiința generică în principiul explicativ al lumii.

Acest fapt denotă că odată cu apariția teoriei științei, idealismul critic kantian se desăvîrșește ca un idealism integral în sensul următor : „Kant deduce idealitatea obiectelor din idealitatea pusă dinainte a timpului și spațiului. Noi, invers, deducem idealitatea timpului și spațiului din demonstrarea idealității obiectelor. Kant are nevoie de obiecte ideale pentru a umple timpul și spațiul ; noi avem nevoie de timp și de spațiu, pentru a plasa obiectele ideale. Din acest motiv idealismul nostru care nu este dogmatic, ci critic, face cîțiva pași mai înainte decît cel al lui Kant" [7].

Kant, într-un articol publicat în revista „Inteligenz-Blatt der Allgemein Litteraturzeitung" (1799), protestează împotriva modului „nepotrivit" cum era înțeles de Fichte, confirmînd aserțiunile exprimate în *Critica rațiunii pure*, în principal ideea lucrului în sine ca temei al lumii fenomenale. „Idealismul său transcendental, remarca

[5] J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehere*, în *Sämmtliche Werke*, erster Band, Berlin, 1845, p. 482.

[6] *Ibidem*, p. 486.

[7] J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, în vol. cit., p. 186.

P. P. Negulescu, rămînea completat cu un inevitabil realism critic" [8].

Dacă Im. Kant dovedise ce este cunoaşterea, Fichte urmăreşte să stabilească ce este ştiinţa în general *(das Wissen)*, afirmînd că sarcina filozofiei este de a fi o doctrină despre ştiinţă, adică este chemată să întemeieze principiile cele mai generale ale tuturor ştiinţelor.

Natura conştiinţei, menţionează Fichte, este de a dobîndi cunoştinţe, iar a cunoaşterii filozofice este de a fi doctrina, teoria acestei ştiinţe. Din acest motiv, filozofia este definită ca o conştiinţă despre conştiinţă, este conştiinţa despre ceea ce face conştiinţa.

Subliniind că filozofia este cunoaşterea cunoaşterii *(das Wissen zu Wissen)*, Fichte este primul gînditor care a făcut să ne dăm seama mai profund de specificul reflecţiei filozofice, de faptul ce trebuie să fie cu adevărat filozofia în raport cu ştiinţa, orientînd discursul filozofic spre cîmpul său propriu de desfăşurare. Fără îndoială, a arătat ce trebuie să fie filozofia, şi nicidecum ce este aceasta, deoarece el considera obiect al conştiinţei nu conţinutul obiectiv al acesteia, ci forma pură, transcendentală a conştiinţei prin care încearcă să explice întreg conţinutul acesteia.

Prin viziunea sa asupra obiectului filozofiei, Fichte dorea să realizeze visul rămas pururea nerealizat al filozofilor de a deduce dintr-un singur principiu întreaga ştiinţă. Pentru aceasta el propune filozofiei o metodă similară cu aceea a geometrului care construieşte în mod ideal figuri concordante cu determinaţiile reale ale spaţiului. Teoria ştiinţei pretinde că descoperă elementele necesare ale experienţei fără a ţine seama de conţinutul experienţei. Ea sugerează că o dată determinat principiul care este fundamentul experienţei, redusă exclusiv la conţinutul conştiinţei, poate deduce din acest principiu pe cale speculativă, logică, fără a apela la experienţă, tot ceea ce este legic, necesar în experienţă.

Acest mod de a concepe demersul filozofiei presupune ideea că principiul unic şi absolut conţine în el tot ceea ce este necesar pentru a explica ceea ce întemeiază. În pofida rezervelor şi obiecţiilor prezentate de Fichte la diferitele critici ce i s-au adus, trebuie să consemnăm că metoda sa este o dialectică vidă şi vană, un pur joc de concepte care presupune ceea ce trebuie să explice, pentru că nu argumentează modul, mecanismul concret prin care se creează

[8] P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, I, *Problema cunoaşterii*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1969, p. 560.

diferitele etape ale experienței. Ne aflăm în fața unei deduceri exterioare, pur formale, care nu satisface.

Așadar, filozofia lui Fichte se deosebește de aceea a lui Kant, pe lîngă opțiunea pentru o soluție filozofică idealistă în toate dimensiunile ei și, ca o consecință nemijlocită a acestei situații, prin metoda utilizată în fundamentarea posibilității experienței.

Astfel, *Kritik der reinen Vernunft* nu pornește de la un principiu absolut, ci de la conținutul real al conștiinței, de la pluralitatea dată, și pe calea analizei se ridică de la aceste date la principiile explicării lor, adică urmărește să determine condițiile logice ale cunoștințelor omenești. Urmînd acest drum nu se poate prevedea înaintea analizei experienței, înțeleasă ca ansamblul conținutului conștiinței, numărul sau natura principiilor ; nu se poate afirma a priori dacă principiile sînt multiple sau se reduc la unul singur, dacă ele au un caracter relativ sau dacă este posibil să ajungem la un principiu absolut, necondiționat.

În consecință, pe temeiul acestei metode de analiză a experienței, Kant susține imposibilitatea de a ajunge la un principiu unic și absolut ca fundament al experienței și necesitatea de a accepta teza pluralității principiilor. Fichte rezumă în următorii termeni deosebirea dintre metoda sa și cea kantiană : „Kant în *Critica rațiunii pure* pleacă de pe terenul reflecției în care timpul, spațiul și o multitudine de lucruri date intuiției există deja în în subiect și pentru subiect. Noi am dedus aceste lucruri a priori ; ele există acum în subiect. Noi am adus cititorul exact la punctul de unde Kant pornește“ [9].

Așadar, în timp ce Kant extrage din conținutul conștiinței legile cunoașterii și acțiunii, Fichte le deduce dintr-un principiu unic și absolut. Metoda lui Kant este o metodă de constatare și abstragere, iar cea a lui Fichte o metodă genetică, explicativă și productivă, cu un cuvînt dialectică, a cărei virtute constă în aceea că explică originea atît a formei cît și a conținutului cunoașterii. „Kant pleacă de la supoziția că un multiplu este dat ; pentru a putea admite unitatea conștiinței, de pe terenul în care s-a plasat, el nu putea dealtfel să aibă un alt punct de plecare. El lua deci particularul ca fundament al științei cunoașterii teoretice ; el nu vrea un fundament mai îndepărtat, în consecință, în chip moti-

[9] J. G. Fichte, *Seconde exposition des principes fondamentaux de la science de la connaissance*, în J. G. Fichte, *Œuvres choisies*, tome I, p. 393—394.

vat, el mergea de la particular la general. Pe această cale, se poate explica, e adevărat, un general colectiv, o totalitate a experienţei dobîndită pînă în prezent, ca o unitate guvernată de aceleaşi legi ; dar niciodată un general infinit, o experienţă ce se continuă la infinit. De la finit nu există drum la infinit. Dimpotrivă, prin facultatea ce determină, există un drum de la infinitul nedeterminat şi indeterminabil la finit : (din acest motiv orice finit este produsul principiului care determină). Ştiinţa cunoaşterii care îmbrăţişează întreg sistemul spiritului uman trebuie să ia acest drum şi să coboare de la general la particular. Trebuie demonstrat că pentru ca experienţa să fie posibilă, un multiplu să fie dat, şi această demonstraţie să fie condusă în maniera următoare : ceea ce este dat trebuie să fie ceva, dar el nu este ceva decît dacă există altceva ; şi din punctul în care această demonstraţie va fi posibilă, vom avansa în sfera particularului“ [10].

Deosebirea dintre cele două metode se explică şi prin baza lor ştiinţifică diferită. Metoda lui Fichte, aşa cum am menţionat, se inspiră din modul de gîndire specific geometriei, iar cea a lui Kant din cel al fizicii, mai precis din metoda mecanicii newtoniene, al cărei corolar teoretico-filozofic dorea să fie.

În viziunea teoriei ştiinţei, esenţa filozofiei constă în expunerea unui principiu în mod absolut necondiţionat şi care nu poate fi nici un principiu mai înalt ; el trebuie să fie evident prin el însuşi, neavînd nevoie de nici o demonstraţie. Acest principiu absolut este Eul care gîndeşte, este fapta Eului, care se instituie pe sine ca Eu, adică afirmă că „Eu sînt Eu“. „Acel lucru a cărui existenţă constă numai în aceea că se pune pe sine însuşi ca existînd este Eul ca substrat absolut“ [11].

Această definiţie a Eului, analoagă cu definiţia substanţei la Spinoza, se referă însă la cu totul alt conţinut. Dacă la Spinoza esenţa substanţei este să existe, la Fichte, esenţa Eului este să se pună pe sine ca existînd. La Spinoza, esenţa substanţei este ceva static, este existenţa ca atare, în timp ce la Fichte esenţa Eului este ceva dinamic, este activitatea prin care el se pune pe sine însuşi ca existînd, altfel spus, este acţiunea creatoare a existenţei. Existenţa şi activitatea sînt în cazul Eului unul şi acelaşi lucru ; de aceea Fichte trage concluzia că Eul este activitate pură.

[10] *Ibidem*, p. 295—296.

[11] J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, în vol. cit., p. 97.

Conceput în acest fel, Eul este un rezultat al reflecției, nu există decît pentru cugetătorul care are capacitatea să se ridice la acest nivel al abstracției. Eul lui Fichte este același Eu ca și la Descartes *(cogito ergo sum),* dar din care sînt deduse alte consecințe. Din Eu filozoful francez deducea ființa, pe cînd filozoful german dezvoltă din el sistemul gîndirii. Fichte, observa cu profunzime Mircea Florian, a ridicat ideea raționalistă a activității creatoare a gîndirii la rang de principiu [12].

Totodată, e necesar să subliniem că Eul nu este eul individual, ci unitatea Eului manifestată în toate actele gîndirii, organizarea formală a gîndirii, unitatea transcendentală a apercepției despre care vorbea Kant. Eul este forma pură și simplă a subiectivității (Ichheit), forma identității, a punerii de sine de către sine. Se cuvine să consemnăm, în acest context, că Fichte rămîne fidel spiritului criticist, pentru că nu pune la originea teoriei științei absolutul în sine, ci absolutul în raport cu noi, cu eul finit, subiectiv.

Primul principiu, în concepția lui Fichte, nu este un fapt, o existență statică, imobilă, ci o acțiune creatoare, un act de punere, care nu poate fi înțeles sub forma unui concept pentru că a concepe înseamnă a limita. Pentru a descoperi Eul pur, activitatea originară, este necesară capacitatea de reflecție și abstracție, facultatea de a desprinde ideea unei activități indivizibile și nelimitate, pentru care opoziția dintre subiect și obiect, dintre acțiune și rezultat nu mai este valabilă. Această capacitate este un fel de intuiție superioară, o intuiție intelectuală care îngăduie descoperirea acestui fond activ al ființei noastre.

După opinia lui Xavier Léon, intuiția despre care vorbește Fichte nu este incompatibilă cu principiile criticismului. Intuiția inteligibilității, a Eului pur nu este o intuiție izolată de intuiția sensibilă și suspendată în vid, cum va fi intuiția directă și imediată a absolutului la Schelling. Intuiția intelectuală este inseparabilă de intuiția sensibilă pentru că actul pur, Eul, nu este starea conștiinței noastre, ci scopul ei. „Este intuiția actului, a acțiunii spiritului, a autonomiei sale implicată, în fond, în orice conștiință, o intuiție conformă dacă nu cu litera cel puțin cu spiritul kantianismului" [13].

Fichte era convins că subiectul pur, descoperit prin analiză, este principiul care permite depășirea dualismului subiectului și

[12] M. Florian, *Reconstrucție filozofică*, Casa Școalelor, 1944, p. 96.
[13] Xavier Léon, *Fichte et son temps*, vol. I, Armand Colin, Paris, 1922, p. 429.

obiectului insurmontabil în limitele criticismului kantian şi că pe această bază se va putea realiza unitatea şi identitatea absolută a celor doi termeni impusă de conştiinţă şi al cărei fundament va fi.

Eul pur este nu numai acţiune ci şi raţiune, nu numai voinţă ci şi cunoaştere, cele două aspecte reprezentînd laturi inseparabile ale Eului, deoarece gîndirea presupune acţiune, iar acţiunea este raţională prin natura sa. Raportul raţiunii cu acţiunea se precizează astfel : una este forma, alta este conţinutul Eului.

Aşadar, în viziunea lui Fichte, filozofia nu reprezintă ca pentru Kant o soluţie la problema cunoaşterii, ci ea implică, de la bun început, o problemă de ordin practic, problema destinului omului, a progresului spiritual, a cuceririi libertăţii. El face din îndeplinirea datoriei, din activitatea voinţei principiul filozofiei. Autonomia raţiunii, libertatea, care semnifica la Kant autoritatea legii morale şi pe care o afirma ca un postulat, devine ideea centrală, principiul organizator al teoriei ştiinţei, ceea ce înseamnă că pentru Fichte filozofia practică oferă cheia filozofiei teoretice.

Spre deosebire de Kant însă, Fichte nu recurge la exigenţele morale spre a întemeia necesitatea metafizicii, ci caută să demonstreze prin mijloace teoretice că producerea naturii se supune aceloraşi legi ca şi viaţa morală a omului. În consecinţă, filozofia lui Fichte are un caracter esenţial practic, este, după propria sa expresie, un moralism. Acest moralism implică nu numai un simplu formalism moral, ci un veritabil progres al moralităţii, fapt ce explică efortul fichteian orientat în direcţia surmontării dualismului kantian, de reabilitare a naturii, ce-i îngăduie să facă din om ca întreg, ca totalitate instrumentul libertăţii. „Ştiinţa cunoaşterii trebuie să epuizeze toate facultăţile omului ; de aceea ea nu poate fi sesizată decît prin totalitatea facultăţilor acestuia. Ea nu poate deveni o filozofie universală admisă atîta vreme cît educaţia va continua să ucidă, într-un număr mare de oameni, imaginaţia în profitul intelectului, intelectul în profitul imaginaţiei, sau aceste două facultăţi în profitul memoriei“ [14].

Prin reclamarea exigenţei metodologice a totalităţii, ca premisă indispensabilă pentru abordarea ştiinţifică a problemelor filozofiei, Fichte a inaugurat calea regală a filozofiei, pe care vor păşi maiestuos Schelling şi Hegel şi o va încununa materialismul dialectic şi istoric, fundamentat de Marx şi Engels.

[14] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 284—285.

COMENTARIU LA O CRITICĂ A ARGUMENTULUI ONTOLOGIC

GHEORGHE VLĂDUȚESCU

Instituită să garanteze rațiunea „în pretențiile ei legitime" după „legile ei eterne și imuabile", tot după acestea, și tot pentru a o face „să ia din nou asupra ei cea mai dificilă dintre toate sarcinile ei, adică pe aceea a cunoașterii de sine", critica trebuia să respingă și „uzurpările ei neîntemeiate" [1].

„Argumentele rațiunii speculative în sprijinul existenței unei ființe supreme" erau dintre acestea.

Conform programului sînt respinse, dar *conform programului* nu înseamnă și „după legile eterne și imuabile" ale rațiunii sau oricum nu întrutotul după acestea, Kant lucrînd cu o anume interpretare a lor. Universalismul legilor eterne și imuabile, în urmare, fie și în parte nu se desprinde încă de particularismul criticii „cărților și sistemelor" și, întrucît „Immanuel Kant nu ajunge să înțeleagă" sinteza „conceptului cu ființa sau existența anume să o confirme ca concept" [2], rămîne deziderat abstract. În acest caz, *critica* decade trecînd în *respingere :* a argumentației rațiunii „în sprijinul existenței", a argumentației în principiul ei, așadar, numai pentru că argumentele : *ontologic, fizico-teologic* și *cosmologic* („nu există mai multe și nici nu pot exista") sînt slabe, „cheltuială zadarnică de străduință și muncă". Dar argumentele, sofistice, speculative nefiind *argumentația* însăși, critica lor este critică „a cărților și a sistemelor", deci a unor modalități de interpretare. Anulînd *argumentația* prin *argumente,* Kant nesocotea propria distincție dintre o critică „a cărților și sistemelor" și alta „a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care se poate năzui independent de orice experiență" [3].

Așa stînd lucrurile, valoarea criticii argumentelor sau dovezilor „în sprijinul existenței unei ființe supreme" rămîne neștirbită dar

[1] Im. Kant, *Critica rațiunii pure,* p. 13.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei,* Edit. Academiei, 1964. vol. 2, p. 610.

[3] Im. Kant, *op. cit.,* p. 475, 481, 13.

în domeniul ei de aplicație, deci în limitele încercării rațiunii speculative de „a demonstra din concepte, existența unei ființe supreme". Nu însă, sau oricum nu în aceeași măsură, este valabilă pentru deducerea *ființei* — concept al filozofiei — din gîndire. Căci argumentul ontologic cartezian, bunăoară, prin extindere înseamnă și *cogito ergo sum,* ceea ce, orice s-ar spune, nu este „ceva cu totul nefiresc și o simplă reînnoire a glumei scolastice să vrei să scoți dintr-o Idee schițată cu totul arbitrar existența obiectului însuși, corespunzătoare acestei idei" [4]. De altminteri, „gluma" scolastică nu era chiar glumă.

Argumentele „în sprijinul existenței unei ființe supreme" vin, ce-i drept, din chiar mersul firesc al rațiunii omenești căci „mai întîi ea se convinge de existența *unei oarecare* ființe necesare. În ea, rațiunea recunoaște o existență necondiționată. Apoi ea continuă conceptul a ceea ce este independent de orice condiție și îl găsește în ceea ce în sine este condiția suficientă pentru orice altceva, adică în ceea ce conține toată realitatea. Dar totul fără limite este unitate absolută și implică conceptul unei ființe unice, anume al ființei supreme ; și rațiunea conchide astfel că ființa supremă, ca principiu originar al tuturor lucrurilor, există absolut necesar" [5].

Dar, prin aceasta, conceptul unei ființe supreme nu capătă semnificație reală sau nu în mod necesar : „a cărei realitate obiectivă nu e nici pe departe dovedită prin faptul că rațiunea are nevoie de ea" [6]. Instituirea realității rămîne o iluzie a rațiunii speculative, ca dealtfel și justificarea instituirii. Căci, „conceptul necondiționat — necesarului", un „concept riscant la simpla întîmplare" a cam fost întreținut cu exemple și într-atîta încît pînă la urmă „toată cercetarea ulterioară cu privire la inteligibilitatea lui a părut cu totul inutilă".

Cum era de așteptat, exemplele au fost luate „numai din *judecăți,* iar nu din *lucruri* și din existența lor. Dar necesitatea necondiționată a judecăților nu este o necesitate absolută a lucrurilor. Căci necesitatea absolută a judecății nu este decît o necesitate condiționată a lucrurilor sau a predicatului în judecăți".

Așa fiind, judecata nu afirmă necesitatea absolută, de pildă, a trei unghiuri într-un triunghi ci că „dacă este dată condiția

[4] *Ibidem,* p. 482.
[5] *Ibidem,* p. 472.
[6] *Ibidem,* p. 475.

că un triunghi există (este dat), atunci în mod necesar există (în el) și trei unghiuri".

Necesitatea logică, însă, a dovedit „o atît de mare putere de iluzie" încît după ce „ne-am format despre un lucru un concept a priori astfel încît, după părerea noastră, existența să fie cuprinsă în sfera lui", „s-a crezut că se poate conchide cu certitudine că, deoarece existența este atribuită în mod necesar obiectului acestui concept, adică în condiția că eu pun acest lucru ca dat (ca existînd), atunci și existența lui este pusă în mod necesar (după regula identității) și că, în consecință, această ființă este ea însăși absolut necesară fiindcă existența ei este gîndită în același timp într-un concept arbitrar admis și cu condiția că eu pun obiectul lui" [7].

În alte cuvinte, procedîndu-se inductiv ori deductiv, pe o cale sau alta, se face o substituție a existenței atribuite obiectului conceptului cu conceptul a priori și se justifică substituirea. Dar în acest caz, argumentarea decade din condiție, trebuind să se supună unei premise — consecință : conceptul a priori al existenței.

Nu procedau inductiv Cleanthe ori Augustin și deductiv Anselm pentru a trece datul a priori, din starea de consecință presupusă (implicită) în cea de consecință ex-pusă (explicită) ? Stoicul grec, bunăoară, numai în aparență induce la perfectul care „este cel mai bun din cele mai bune pentru că posedă toate virtuțile și nu admite răul. El nu diferă de Dumnezeu, deci Dumnezeu există", dacă presupune că, întrucît „o natură este mai bună decît alta, există atunci o natură superioară tuturor naturilor, dacă un suflet este mai bun decît alt suflet, există un suflet superior tuturor sufletelor ; dacă un animal este superior altuia există un animal superior tuturor celorlalte, căci nu se poate merge la infinit" [8].

Anselm însă procedează deductiv și, cum presupune Alexandre Koyré, logic iar nu ontologic. La el, așadar, n-am avea de a face cu „o probă ontologică în sensul exact al cuvîntului" căci nu aflăm ființa în identitate cu perfecțiunea, nici cum o pusese Plotin nici ca la Augustin. „O demonstrație cu adevărat ontologică presupune în mod necesar o percepție, o noțiune clară și distinctă a esenței divine. Or, ...sfîntul Anselm neagă posibilitatea unei asemenea noțiuni" [9].

[7] *Ibidem*, p. 476, 476—477.

[8] Sextus Empiricus, *Contra învățaților*, IX, 88.

[9] Alexandre Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, J. Vrin, 1923, p. 198, 201.

Este drept că Anselm nu identifica ființa și perfecțiunea și nu admitea, ca Augustin, conștiința divinității ca dat al grației. El socotea că „numai rațiunea poate proba existența unei Naturi suverane, unice, suficiente sieși și sursă, prin bunătatea atotputerii sale, a tot ceea ce există“ [10], ceea ce ar fi impus cu necesitate“ „o demonstrație în regulă“ [11].

Cu toate acestea, încă din epocă, probei anselmiane i s-a obiectat tocmai procedarea „ontologică“. Un obscur călugăr de la abația din Marmoutièrs, fost viconte de Tours, Gaunilon, respinge argumentul pentru a nu garanta existența extramentală a lucrului gîndit. Dacă trecerea de la *a fi în minte* la *a fi în realitate* are valoare generică, dacă, deci, se aplică atît ființei supreme cît și lucrurilor, atunci cei care „presupun că există în Ocean o insulă numită numai datorită dificultății sau mai degrabă neputinței de a se ști că nu este, *pierdută*“, sînt perfect îndreptățiți în credința lor. Căci urmînd argumentul anselmian „nu poți să te îndoiești că această insulă superioară tuturor celorlalte există în mod real într-un anumit loc, cum nu te îndoiești că este în mintea ta, și pentru că este superioară și în minte și în realitate, este necesar ca ea să fie, pentru că dacă n-ar fi nu importă care pămînt existent în realitate i-ar fi superior și deci aceea pe care tu ai conceput-o ca superioară ar putea să nu existe. Neavînd însă nici o dovadă că acea insulă există și că există așa cum o gîndesc și neștiind dacă „insula cea mai mare...“ este „în mintea mea ca un lucru existînd real și indubitabil, ori ca un lucru fals și incert“, atunci argumentul cade și formal și material [12].

Radicalizată de Kant, critica argumentației ontologice pare să fi pus capăt unei imense erori, unei iluzii chiar, care, „izvorîtă din confundarea unui predicat logic cu unul real“, „refuză aproape orice lămurire“ [13].

Dar Anselm ar fi putut spune asemenea lui Kant că „obiectul din realitate nu este conținut analitic numai în conceptul meu, ci se adaugă sintetic la conceptul meu“ [14], ceea ce anulează obiecția. În *Proslogion*, cel puțin, citim că „una este a avea un obiect în minte și alta a înțelege că el există“. Dacă ar fi vorbit kantian ar fi putut să spună că *înțelegerea* existenței se adaugă sintetic.

[10] Anselm, *Monologion*, I.
[11] Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 202.
[12] Gaunilon, *Liber pro insipiente*, VI.
[13] Im. Kant, *op. cit.*, p. 479.
[14] *Proslogion*, II.

Este drept că admite existența „unui lucru care nu se poate gîndi decît ca fiind cel mai mare", dar aceasta numai după ce demonstrează că ființa supremă nu poate fi concepută ca nonexistență. Dacă ar fi gîndită ca și cum n-ar exista, atunci i s-ar putea admite un început și un *sfîrșit*. Or, de la Parmenide încă, știm că ființa este și că nu-i chip să nu fie ; altfel ar fi născută și pieritoare. Dacă n-ar fi cum este „laolaltă, una și neîntreruptă", „întreagă, neclintită și fără capăt", nenăscută și nepieritoare, „ce obîrșie i-ai putea găsi ? Ce fel și de unde ar fi putut crește ? Căci n-am să te las să spui, nici să gîndești, că (s-a putut ivi) din neființă" [15].

Demonstrația anselmiană, în principiu asemenea celei parmenidiene, se deosebește însă de aceasta prin termenul central : în una, *ființa ca Dumnezeu*, în alta, aristotelician vorbind, *ființa ca ființă*. De aici și tenta teologică a celei dintîi, căci Anselm în *Liber apologeticus*, mai cu seamă, adaugă „probei" rațiunii, „proba" credinței : „Căci cea mai bună dovadă o afli în credința și în conștiința ta", scria el [16]. Dar dacă înlocuim în demonstrație pe *Dumnezeu* cu *ființa ca ființă*, dacă altfel spus desprindem structura formală de interpretare, dăm de o metafizică centrată în aflarea condițiilor de inteligibilitate a principiului. În urmare, putem admite cu Anselm că principiul este inteligibil numai dacă „este cel mai mare" în ordine absolută, ceea ce vrea să zică : unic și unitar, nenăscut și nepieritor, ilimitat și indeterminat. Altfel este de negîndit, ca principiu, se înțelege, fiindcă, ; născut, pieritor, limitat, nedeterminat îl contrazic ca absolut. Anselm, așadar, face o demonstrație metafizică (și în aceste limite ontologică) în toate marile ei date, posibilă ca adevăr. Dar, încă odată, numai dacă înlocuim un termen (Dumnezeu) cu altul (ființa ca ființă) și, în consecință, dacă excludem din demonstrație proba credinței. Înlocuirea nu este numai de cuvinte, pentru că demonstrația anselmiană în ansamblul ei supune ontologia teodiceii. Înlocuirea unui termen cu altul presupune desprinderea ontologiei de teodicee și reconstruirea ei ca teorie a principiului.

Gaunilon avea dreptate să-i reproșeze lui Anselm de a fi trecut de la „cel mai mare" în ordinea gîndirii la Dumnezeu în ordinea existenței, adică, în alte cuvinte, de la *a fi în minte* la *a fi în realitate*. Anselm nu avea nici un temei să identifice pe

[15] Parmenide, fragm. B. 8 (Diels).
[16] *Liber apologeticus...*, I.

„cel mai mare" cu Dumnezeu, deci cu *ființa* într-o interpretare anume. Trecînd de la *a fi în minte* la *a fi* (ceva) *în realitate,* el își legitimează actul prin altul, anterior, nelegitim : supunerea ontologiei formale (ca teorie a condițiilor de inteligibilitate a principiului) față de ontologia interpretată, care în acest caz ia forma unei *ontoteologii.*

Dar pentru justificarea identificării principiului în condiție formală cu *principiul ca Dumnezeu,* Anselm trebuia să facă încă o demonstrație, anume aceea că absolutul gîndit este *acest* absolut în ordinea existenței. Ceea ce însă este lăsat pe seama credinței. Anselm nesocotește faptul că „dacă iau subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (dintre care face parte și atotputernicia) și zic : *Dumnezeu este* sau este un Dumnezeu, eu nu adaug un nou predicat la conceptul despre Dumnezeu, ci pun numai subiectul în sine cu toate predicatele lui, și anume *obiectul* în relație cu *conceptul* meu" [17]. De aceea, argumentul ontologic, ca atare, adică întrucît are ca finalitate teodiceea, cade. Dar el, în limitele metafizicii își conservă valabilitatea sau altfel spus numai între acestea el poate funcționa. Astfel încît, argumentul nu pare să fi fost „cheltuială zadarnică de străduință și de muncă" fie și pentru faptul că, în sistemul unei teodicei, totuși, întemeiază o ontologie, în context, numai ca teorie a condițiilor de inteligibilitate a principiului.

Mai mult, argumentul, deși „în forma proprie intelectului", presupune „unitatea ființei și a gîndirii", ceea ce „Immanuel Kant nu ajunge să înțeleagă", dar se află la Anselm și constituie „conținutul veritabil pe care l-a avut... în vedere" [18].

Așa stînd lucrurile, numai acest argument dintre cele tradiționale „trebuie luat ca început". Celelalte (cosmologic și fizico-teologic) neimplicînd „conștiința că esența absolută este un ce gîndit" [19], nu au aceeași însemnătate.

În replică la Toma care îi nega valoarea pentru a reține numai pe cele două și încă altele trei asemenea lor, dar și la Kant care le respingea pe toate părîndu-i-se a fi speculative și sofistice, Hegel îl reabilitează nu însă prin procedare dogmatică, deci nu prin acceptare din supunere față de autoritatea lui istorică și a celor ce l-au adoptat (după Anselm, Bonaventura, Duns Sco-

[17] Im. Kant, *op. cit.,* p. 479.
[18] G. W. F. Hegel, *op. cit.,* p. 269, 610, 270.
[19] *Ibidem,* p. 270.

tus, Descartes), sau din afinități teiste. Insistența cu care s-a tot încercat demonstrarea existenței lui Dumnezeu nu-l mulțumea : „Și aici revine din nou argumentul plictisitor al existenței lui Dumnezeu" glosează el la Leibniz" [20].

Deci replica nu i-o provocau respingerile argumentului *ca atare,* din acest punct de vedere el însușindu-și obiecțiile kantiene și, poate, prin ele și pe cele tomiste, căci acestea, deși făcute din perspectiva și pentru cauza altor probe în sprijinul existenței unei ființe supreme erau convergente celor de mai tîrziu criticist-iluministe. Chiar dacă se cade de acord că prin cuvîntul *Dumnezeu* trebuie înțeles „un lucru care nu se poate concepe decît ca fiind cel mai mare", previne Toma, nu rezultă de aici că existența reprezentată astfel este și reală. Deși în Dumnezeu esența și existența sînt identice („Esența sa este existența sa"), cum nu știm ce este, propoziția „Dumnezeu există" „nu este evidentă prin sine însăși pentru noi ; ea are nevoie să fie demonstrată prin lucruri" [21]. Alături de Gaunilon, de Toma și de Kant în respingerea argumentului ontologic ca argument al unei teodicei, chiar mai sever, adăugînd obiecții din perspectiva dialecticii ființei și gîndirii, Hegel este însă cel mai aproape de „conținutul veritabil" pe care l-a avut Anselm în vedere, deși „în forma proprie intelectului". Filozoful medieval presupune „unitatea ființei și a gîndirii", dar o socotește „cea mai desăvîrșită". Or, „conceptul, adevărata demonstrație, cerea ca înaintarea să nu se efectueze după modul propriu intelectului, ci să se arate din însăși natura gîndirii că, luată pentru sine, ea se neagă pe sine însăși, că în ea rezidă determinația ființei însăși, adică să se arate că gîndirea se determină pe ea însăși drept ființă".

Identificînd gîndirea și realitatea cu „cele două contrarii" necesare unității, Anselm o găsește însă pe aceasta din urmă „ca regulă, în afara lor", astfel încît argumentului său îi lipsește „înțelegerea unității gîndirii și ființei cînd e vorba de infinit" [22].

Ce-i drept, avem de-a face cu o valorizare din perspectivă hegeliană și, în urmare, cu o hegelianizare a argumentului, dar dincolo de aceasta dăm de o regîndire a lui potrivită cu un sens al lui, abia perceptibil dar mai autentic. Acapararea sa de către teodicee i l-a ascuns, iar respingerile, raportîndu-se la el numai

[20] *Ibidem,* p. 513.
[21] *Summa theologiae,* I, Qu. II, art. 1 ; Qu. III, art. 4.
[22] G. W. F. Hegel, *op. cit.,* p. 269, 270.

ca la probă în sprijinul existenţei unei fiinţe supreme, au sporit confuzia şi au impus prejudecata că în orizont metafizic este lipsit de valoare explicativă şi operaţională.

Executat chiar pentru erori de logică, încă din timpul evului mediu fiind socotit un paralogism, cînd el nu „este decît o demonstraţie imperfectă" [23], argumentul, iată, cu Hegel este desfăcut de legăturile sale cu teodiceea şi adus în cîmpul de exerciţiu al filozofiei pentru exerciţiul acesteia. Mişcarea o schiţase încă Descartes, dar printr-o aducere a teodiceii în cîmpul metafizicii, ceea ce nu împiedică afirmarea ideii unităţii gîndirii şi existenţei. Dealtfel, pornind de aici (sau şi de aici), autorul *Discursului...* a putut să ajungă la *Cogito ergo sum* care vrea să spună că „gîndirea mea cere existenţa. Ea nu o închide analitic pe aceasta, ci se referă la ea" [24], numai că în forma intelectului.

Descartes, ca mai înainte Augustin şi Anselm, caută un temei al unităţii gîndirii şi existenţei, dar într-o a treia determinaţie, „ca regulă în afara lor", ceea ce are efect contrar. *Unitatea* rămîne deziderat abstract, de neînfăptuit în condiţiile unei ontologii dualiste. Descartes recurge la Dumnezeu ca temei al unităţii, dar în acelaşi timp îi justifică existenţa prin caracterul intuitiv al ideilor de perfecţiune şi infinitate. Dualismul stabileşte autonomia existenţei şi pe cea a gîndirii, iar a treia determinaţie consacră *metafizic* paralelismul, deşi rostul ei, sau una dintre sarcinile ei, era să le unească.

Ieşirea din impas, dualismul fiind o înfundătură cu urmări grave pentru ontologie, pentru gnoseologie, pentru antropologie, nu era posibilă decît pe calea *monismului* — o dovedise Spinoza —, dar a unui monism *dialectic* — cum avea s-o probeze Hegel —, deci în forma sau în modul raţiunii care este „certitudinea de a fi întreaga realitate", „nemijlocit realitatea însăşi" [25].

Măsura potrivită a argumentului ontologic *în epoca modernă* de aceea, nu putea să vină decît din partea spinozismului şi hegelianismului, a lor într-o nouă unitate însă, deci în forma unui monism materialist şi dialectic. Kant are conştiinţa insuficienţelor argumentului, dar îl leagă numai de formele sale istorice şi-l reduce la acestea. Critica sa este una în forma intelectului.

[23] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10.
[24] Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, p. 52.
[25] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1965, p. 135, 134.

O ANTICIPARE ARISTOTELICĂ A ARGUMENTULUI TRANSCENDENTAL ?

ALEXANDRINA PÂRVU

Deşi despărţiţi prin secole de istorie şi de gîndire ştiinţifică şi filozofică, Aristotel şi Kant au formulat sisteme de gîndire al căror obiectiv central era răspunsul la întrebarea : *cum este posibilă ştiinţa ?* — ştiinţa în genere la Aristotel, ştiinţa modernă a naturii la Kant.

Aristotel şi-a expus fără echivoc în *Analiticele secunde* ideea sa, care ar putea fi considerată punctul de plecare al înţelegerii naturii şi structurii ştiinţei : finitismul gîndirii raţionale, „imposibilitatea de a străbate raţional infinitul". Din acest finitism — trăsătura fundamentală a doctrinei ştiinţei a lui Aristotel — derivă necesitatea unor principii ale ştiinţei, a acceptării unui punct de plecare ce nu mai trebuie, la rîndul lui, demonstrat, ca şi organizarea raţională a metodei cunoaşterii, demonstraţia. Admiterea unui *început,* întreruperea regresului la infinit este condiţia aristotelică *sine qua non* a oricărui procedeu logico-metodologic în general. Nu este astfel întîmplător că însăşi prima frază a *Analiticelor secunde* formulează finitismul ca punct de plecare al oricăror cercetări de teoria ştiinţei : „Orice învăţătură predată sau însuşită pe calea raţionamentului porneşte de la o cunoaştere anterioară". Această frază, ca rezultat nemijlocit al viziunii asupra unui lanţ argumentativ cu un număr *finit* de paşi, este fundamentul pe care se clădeşte la Aristotel teoria axiomatică a ştiinţei. Prin chiar acest debut Aristotel se desprinde explicit de platonism, de idealul unei ştiinţe care „tinde să ajungă de la ipoteze la începutul necondiţionat", ideal nerealizabil din cauza contradicţiei lui cu mijloacele unei gîndiri logic-raţionale.

„Prin acest finitism inexorabil — scrie H. Scholz — a devenit Aristotel teoreticianul ştiinţei, al cărui merit este cu atît mai demn de pus în lumină, cu cît de mari sînt întunecările pe care Hegel şi neokantienii le-au provocat prin critica lor irresponsabilă

la adresa acestui finitism aristotelic" [1]. H. Stachowiak afirmă, la rîndul său, că această exigență aristotelică reprezintă adevăratul moment al întoarcerii copernicane a gîndirii, începutul concepției filozofice asupra metodei științei [2].

Principiile, ca și demonstrația și definiția, au la Aristotel o semnificație *ontologică* incontestabilă. Dealtfel, întreaga ordonare rațională a științei prin definiții și deducții plecînd de la principiile supreme reprezintă, pentru Aristotel, o imagine exactă a însăși structurii existenței. Respingînd criticile sceptice la adresa posibilității științei, Aristotel se sprijină direct pe sensul ontologic al anteriorității principiilor *(Analiticele secunde,* I, 2, 71 b). Principiile nu sînt de aceea simple temeiuri metodologice sau puncte de plecare într-o ordine convențională a științei, ele au o valoare ontologică ; ele reprezintă enunțuri fundamentale asupra existenței avînd caracter prim ; ele sînt indemonstrabile, adevărate, necesare, evidente, generale și universale. Aristotel este preocupat de relevarea determinărilor generale ale existenței : „Noi căutăm principiile și cauzele existenței... în măsura în care ceva există" *(Metafizica,* 1 025 b, 3—4). Reținerea acestei determinări ontologice este necesară pentru înțelegerea raportului lui Aristotel cu axiomaticile și teoriile moderne ale cunoașterii științifice. În cadrul acestora punctele de plecare ale științei nu mai sînt considerate un reflex direct al structurilor prime ale existenței ; ele nu mai au necesitate și evidență, sînt ipoteze cu valoarea sistematizatoare și constructivă.

Caracterul prim al principiilor, statutul lor logic special, nu le scutesc totuși — în doctrina aristotelică — de o analiză care să răspundă la întrebarea : cum au fost obținute și cum se justifică ele filozofic ? După cum spune însă Aristotel, aceasta nu este sarcina unei anumite științe, ci a filozofiei. Pluralismul de exigențe cărora a vrut să le facă față teoria științei a lui Aristotel se reflectă și în diversitatea modalităților și a ipotezelor pe care el le propune pentru întemeierea principiilor : dialectica, intuiția (NOÛS) și evidența, inducția și experiența. În această viziune globală și sincretică sînt prefigurate principalele tipuri ale explicării și rezolvării „problemei principiilor" în filozofia ulterioară.

[1] H. Scholz, *Die Axiomatik der Alten,* în H. Scholz, *Mathesis Universalis,* p. 32, Schwabe & Co. Verlag, Basel-Stuttgart, 1971.

[2] H. Stachowiak, *Rationalismus im Ursprung. Die Genesis des axiomatischen Denken,* Berlin, Springer, 1971.

Teoria științei de după Aristotel s-a menținut în general în cadrele aristotelice ale explicării posibilității științei, dezinteresîndu-se practic de problema „cum este posibilă știința" și insistînd asupra unor aspecte particulare privind geneza și structura științei.

Elaborarea științei moderne a naturii, a fizicii matematice galileo-newtoniene, a generat o nouă serie de întrebări filozofice și metodologice asupra științei. Acestea vizează din nou metoda științei, calea constituirii ei, particularitățile ei epistemologice. Prin Kant, aceste preocupări ating o intensitate maximă, el reiterînd în termeni moderni întrebarea aristotelică „Cum este posibilă știința ?", cum este posibilă știința teoretică a naturii ? Spre deosebire de cercetători ca Newton și Hume, Kant nu se preocupă doar de aspectele speciale ale științei, ci ridică problematica la un nivel general : cum este posibilă cunoașterea de acest tip, cum sînt valabile în experiență legile avînd universalitate și necesitate (judecățile sintetice *a priori*) ?

Răspunsul kantian are în centrul său renumitul procedeu al demonstrației transcendentale. Prin aceasta, Kant pare că ne sugerează a fi descoperit „secretul metodologic" al noii științe.

Argumentul transcendental asupra valabilității principiilor științei are, pe scurt, următoarea formă : principiile sînt adevărate deoarece numai din admiterea lor decurge în mod necesar și univoc cunoașterea sistematică a naturii. Legile științei sînt obiectiv și universal valabile întrucît ele formulează nu enunțuri despre experiență, ci condiții ale posibilității experienței însăși.

Pentru a înțelege natura argumentului transcendental este esențială remarca potrivit căreia, în ciuda obiecțiilor sceptice ale lui D. Hume, Kant nu se îndoiește de *realitatea* științei. El consideră că știința existentă este validă, autentică și-și pune numai întrebarea *„cum* este posibilă aceasta ?" nu și întrebarea *„dacă* este posibilă ?". În respingerea obiecțiilor sceptice, Kant va folosi un argument transcendental a cărui structură autoreferențială este determinată tocmai de această particularitate, constînd din admiterea realității științei. Pornind de aici, el îi deduce particularitățile metodologice, constînd din existența judecăților sintetice *a priori*. Următorul pas — cum sînt posibile aceste judecăți sintetice *a priori* ? — este realizat prin admiterea unor principii care justifică atît caracterul lor sintetic cît și cel *a priori*. „Prin *expunere*

transcendentală — spune Kant — înțeleg explicarea unui concept considerat ca un principiu din care se poate concepe posibilitatea altor cunoștințe sintetice a priori. În acest scop se cere: 1) ca într-adevăr, astfel de cunoștințe să decurgă din conceptul dat; 2) ca aceste cunoștințe să nu fie posibile decît sub presupoziția unui mod de explicare dat al acestui concept" [3].

Prin argumentul său transcendental Kant a inițiat o nouă cale în dezvoltarea teoriei științei, care depășește viziunea categorico-deductivă asupra științei, deschizînd orizontul constructivismului modern asupra cunoașterii, care apoi a generat viziunea contemporană ipotetico-deductivă asupra științei. Acest argument depășește atît empirismul cît și raționalismul ca modalități de întemeiere și justificare a științei și constituie o „strategie nouă" în abordarea posibilității cunoașterii științifice. Împotriva empirismului, cu „deducția sa empirică" a principiilor, Kant precizează: „o *deducție* a conceptelor pure *a priori* nu poate fi realizată niciodată în chipul acesta, căci ea nu se găsește în nici un caz pe această cale, fiindcă, în ce privește folosirea lor viitoare, care trebuie să fie cu totul independentă de experiență, ele trebuie să prezinte un certificat de naștere cu totul altul decît cel al originii din experiență. Voi numi deci această încercare de derivare fiziologică, care nu poate fi numită nicidecum propriu-zis deducție, fiindcă privește o *quaestio facti*, explicare a *posesiunii* unei cunoștințe pure. Este evident, prin urmare, că nu poate exista despre aceste concepte decît o deducție transcendentală și nicidecum o deducție empirică, și că cea din urmă, cu privire la conceptele pure *a priori*, nu înseamnă decît tentative zadarnice cu care se poate ocupa numai acela care nu a sesizat natura cu totul particulară a acestor cunoștințe" [4].

Argumentul transcendental depășește nu numai deducția empirică sau „experimentală" (în terminologia lui Newton), ci și pe cea „metafizică" de tip cartezian, în care principiile științei sînt oferite și justificate în mod absolut de o altă disciplină, filozofia primă, metafizica. În viziunea lui Descartes principiile științei au încă o „eminență" în raport cu restul cunoașterii, ele sînt anterior obținute și întemeiate pe o cale independentă de cunoașterea pe care o generează.

[3] Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, Edit. științifică, București, 1969, p. 70.
[4] *Ibidem*, p. 118—119.

La Kant principiile științei (ale fizicii matematice) nu mai sînt date de o filozofie primă ; metafizica nu mai oferă principiile științei, ea nu este decît o „critică a științei". Știința este dată și constituită în întregul ei prin sine. Ei i se poate justifica *validitatea* numai admițîndu-i-se *realitatea.* Kant îi judecă astfel posibilitatea existenței. În acest sens rolul central revine argumentului transcendental. Tocmai de aceea în studiile metodologice contemporane s-a remarcat cu insistență structura autoreferențială a argumentului transcendental [5].

Studiile contemporane au identificat argumente cu structură analogă în diverse ramuri ale cunoașterii : teoria limbajului, logică etc., ceea ce a dus la o revitalizare a cercetărilor privind structura logică a acestui argument și valoarea lui metodologică [6]. În același timp putem reconsidera argumentul transcendental și dintr-o perspectivă istorico-critică. Cercetările au pus astfel în lumină o istorie medievală a argumentului transcendental, considerată însă neinteresantă din punct de vedere filozofic, neavînd legătură directă cu problema științei.

Ortega Y Gasset ne sugerează o devansare spectaculoasă a folosirii argumentului transcendental în teoria aristotelică a întemeierii principiilor. În dezacord cu ceilalți teoreticieni ai operei aristotelice, el consideră că Aristotel a dat o demonstrație a principiilor. Aceasta nu se referă la conținutul particular al fiecărui principiu, ci la caracterul general al adevărului principiilor științei, la condiția lor de principii. Ortega descifrează acest gen de demonstrație în expresiile folosite de Stagirit de nenumărate ori și care sînt de tipul : trebuie să existe adevăruri nedemonstrate și nedemonstrabile întrucît, dacă ar fi altfel, știința, adică demonstrația, ar fi imposibilă. Astfel, în *Analiticele secunde* I, 3, 72 b, se spune : „Teoria noastră este că nu orice cunoaștere este demonstrație : din contra, cunoașterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstrație. Este evident că trebuie să fie așa. Căci, dacă trebuie să cunoaștem premisele prime, din care tragem demonstrația, și dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri nemijlocite, aceste adevăruri trebuie să fie nedemonstrabile". Acest

[5] R. Bubner, ***Kant, Transcendental arguments and the problem of deduction,*** „Review of Metaphysics", 3, 1975.

[6] P. Bieri, R-P. Horstmann, L. Krüger (eds.), ***Transcendental Arguments and Science,*** Boston, Reidel, 1979.

tip de demonstrație se poate reformula, paradoxal, astfel : principiile sînt adevărate nu pentru că sînt adevărate, ci pentru că ele trebuie să fie adevărate, pentru că ele sînt în mod necesar adevărate. Ideea este considerată de Ortega Y Gasset drept fundamentul întregii doctrine aristotelice. Prin ea ni se dă astfel un „principiu al posibilității cunoașterii", al „necesității ca știința să fie posibilă".

Că astfel ar fi gîndit Aristotel, nu trebuie, scrie Ortega, să avem nici o îndoială. El numai n-a insistat, n-a reflectat, n-a rămas îndelung asupra acestui gînd. Ca atare, spune Ortega, nici n-a observat că din el se naște o cu totul altă „manieră de gîndire", complet deosebită de aceea a timpului său. Ea are semnificația, în ultimă instanță, a unei răsturnări absolute a doctrinei, deoarece : (a) ea face ca adevărul asupra existenței să depindă de adevărul pentru gîndire ; (b) ea întemeiază realitatea sau actualitatea cunoașterii pe posibilitatea ei ; (c) ea se întoarce de la vechea imagine a teoriei deducției și modifică complet sensul „principiului" : dacă acesta se „demonstrează" prin aceea că el face știința posibilă, adică prin faptul că ceva decurge din el, atunci tocmai aceste consecințe sînt acelea care de fapt întemeiază principiul.

În spatele doctrinei oficiale a principiului ca propoziție evidentă apare, învăluită, înțelegerea opusă a principiului, ca simplă supoziție (acceptare) pe care trebuie în mod necesar s-o facem pentru a putea deriva întregul corp al adevărurilor [7].

Ca un exemplu semnificativ pentru întregul mod de a justifica principiile, Ortega ne propune să urmărim studiul profund pe care Aristotel îl consacră principiului noncontradicției și principiului terțului exclus, care sînt principiile întregii științe, dar care tocmai datorită caracterului lor de extremă generalitate n-au fost formulate de nici un matematician. În *Metafizica*, cartea IV, capitolul 3, Aristotel le proclamă valabile pentru toate existențele : ele sînt *principiile proprii* ale *existenței* și, ca urmare, *principii-gen* pentru celelalte lucruri. Ortega crede că în acest text fundamental al filozofiei avem o *expunere axiomatică* a doctrinei existenței. Principiul noncontradicției și acela al terțului exclus sînt „axiome implicite" prin care se definește *existența ca existență*. Existența nu poate în același timp și în același sens să fie și să nu fie. Astfel se impun din realitatea însăși adevărul primar al

[7] Ortega Y. Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, Müller, München, 1966.

acestui principiu. Ca urmare, el pare a fi o lege evidentă și imprescriptibilă a realului.

Dar, în *Metafizica*, IV, 1 005 b, Aristotel continuă : „Însă principiul cel mai sigur este acela în privința căruia este peste putință să ne înșelăm. Un asemenea principiu trebuie, de bună seamă, să fie cît mai ușor de cunoscut, căci toți ne înșelăm cînd e vorba de lucruri necunoscute, și să nu depindă de alte ipoteze. Căci nu poate fi condiționat ceea ce în chip necesar trebuie să fie considerat ca valabil de către acela care are pretenția să priceapă un lucru oarecare din domeniul Ființei. Iar cunoștința principiului pe care trebuie să-l posede cel care vrea să cunoască ceva trebuie s-o stăpînească bine acela care procedează la cunoașterea lucrului în chestiune".

În acest text renumit — scrie Ortega [8] — totul este surprinzător. Este surprinzător să aflăm aici o *demonstrație a principiului tuturor demonstrațiilor*. Și este la fel de paradoxal că el este demonstrat arătînd că principiul este *necesar pentru a demonstra*. În al treilea rînd, prin această demonstrație nu ni se demonstrează că el este adevărat, ci că el este *cel mai mare adevăr* dintre toate. În al patrulea rînd, în realizarea demonstrației lui nu ni se va demonstra că *dictum*-ul lui concret este adevărat, ci că el este *necesar* să fie adevărat pentru ca în general să poată exista cunoaștere. În al cincilea rînd, prin aceasta a fost demonstrat ca principiu al cunoașterii, nu așa cum ni s-a oferit, ca principiu al existenței. Și, prin aceasta, ni s-a demonstrat că el nu este adevăr pentru cunoaștere *întrucît* el este adevăr pentru existență, ci invers, că el este *principium essendi* întrucît el este demonstrat ca *principium cognoscendi*. Or, pentru Aristotel, în nici un caz el n-ar putea fi principiu al cunoașterii dacă el nu ar fi dinainte deja principiu al existenței. Și, în ultimul rînd, ceea ce este surprinzător aici este că orice demonstrație rezistă și cade cu ideea că cunoașterea trebuie să existe, ceea ce este extrem de problematic.

În tot acest text — observă Ortega — se strecoară tentația... demonstrației transcendentale. Numai, spune el, Aristotel n-a observat că, de fapt, el a demonstrat principiul noncontradicției, pentru că o asemenea procedură de demonstrare (deducția transcendentală) era ceva de neconceput. Demonstrația pe care el realmente a realizat-o nu corespundea canonului său al demonstrației.

[8] *Ibidem*, p. 198.

Iată ce își reprezintă Aristotel însuși că a făcut în acest text : „Dar noi am stabilit că este o imposibilitate ca un lucru să fie și în același timp să nu fie, și astfel am arătat că el este cel mai sigur principiu" *(Metafizica,* IV, 1 006 a). Aristotel spune „am arătat" *(deixis)* și nu „am demonstrat" *(apodeixis).*

Apreciind această extrem de originală lectură și exegeză pe care ne-o propune Ortega Y Gasset, trebuie totuși să avem mereu respectul distanței de secole ce separă pe Aristotel de Kant. Deși există unele elemente de asemănare între teoria științei a lui Aristotel și aceea a lui Kant — pornind chiar de la similaritatea întrebării centrale a doctrinelor lor (cum este posibilă știința ?), ca și de la prezența unor aspecte sau inflexiuni ipotetice și constructive, sau de la faptul că ambele sisteme de gîndire au avut de înfruntat oponenți de același tip (scepticismul și dogmatismul), depășind atît limitările empirismului, cît și ale raționalismului —, totuși, deducția transcendentală, nucleul întemeierii kantiene a științei, este greu de identificat cu raționamentul analizat de Ortega. Acest tip de deducție a principiilor științei presupune un alt cadru conceptual în care este analizată știința, o altă mentalitate epistemologică,pregătită de descoperirea subiectului epistemic de către Descartes, de intensificarea elementelor ipotetice și constructive ale științei moderne (pe baza cărora s-a descoperit activismul *eului* cunoscător). Un rol important revine depășirii justificării ontologice a principiilor. Întreaga diferență între antici și moderni se centrează pe înțelegerea ideii de principiu, „pe ce semnifică principiul : pentru primii, ceea ce este principiu pentru noi nu este principiul realului și singurul principiu al cunoașterii noastre va trebui să fie conform cu Natura ; pentru moderni, dimpotrivă, 'du connaître à l'être, la conséquence est bonne', cum spune Descartes" [9].

Întemeierea ontologică a principiilor este la Aristotel un ideal categorico-deductiv al cunoașterii științifice, ideal suspendat de Kant, fără a fi însă înlocuit cu cel ipotetico-deductiv. Principiile vor fi la Kant de aceea doar necesare, nu și evidente ; ele formulează *condițiile posibilității cunoașterii*, fiind legate sistematic de restul corpului teoretic ; ele nu mai constituie, în sine, ca la Aristotel, obiectul unei preocupări directe ; ele sînt supuse cercetării

[9] *Ibidem,* p. 122.

nu pentru a le descoperi calităţile intrinseci, ci relaţiile lor de dependenţă cu restul ştiinţei.

Prezenţa la Aristotel a unui argument cu o structură formală asemănătoare cu aceea a deducţiei transcendentale (dar fără temeiul şi urmările metodologice ale acesteia) poate fi considerată o dovadă a pluralismului teoriei aristotelice a ştiinţei, pluralism generat de necesitatea asumată de Aristotel de a explica ştiinţa în multiplele ei ipostaze şi corelaţii.

CONSIDERAȚII DE ONTOLOGIE, LECTURĂ ȘI INTERPRETARE A OPEREI DE FILOZOFIE

VASILE TONOIU

„... nu e nimic extraordinar... să înțelegi un autor chiar mai bine decît s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori el vorbea sau chiar gîndea împotriva propriei lui intenții".

(KANT, *Critica rațiunii pure*)

Comemorarea unor evenimente culturale care marchează începuturi, reorganizări, cuceriri și răspîntii ale gîndului în habitatul numit de unii nóosferă, de alții filogeneză spirituală a umanului, — și *Critica rațiunii pure*, de la a cărei publicare se împlinesc 200 de ani, de acest ordin este — va fi prelungind, ar spune etnologii, mai vechi ritualuri de resuscitare a „originilor", de re-investire cu o identitate altfel periclitată. Modul acesta cam emfatic de a vorbi poate fi repede dezumflat, schimbînd planul, printr-o butadă ca aceea a lui Mark Twain : un clasic este cineva pe care fiecare dorește să-l fi citit și nimeni nu dorește să-l citească. Ea poate prea bine conveni și clasicului, între ale filozofiei, care este Kant.

De ce nu am trece entuziasmul panegiricului — de atîtea ori un elogiu mai degrabă funebru și de circumstanță — în energie critică : interogație lucidă asupra genului de *situație* în care ocazia comemorativă ne pune dar pe care în mod obișnuit ne-o și ascunde.

Sîntem aduși în fața unei opere de filozofie elaborată cu două secole în urmă, în capitala Prusiei Orientale, de către un gînditor de excepție, a cărui viață ordonată și studioasă în aspectele ei domestice și speculative a devenit aproape o legendă, pe atunci însă un... preasupus și plecat servitor Excelenței sale Ministrului Regal de Stat, Baron von Zedlitz. O lucrare odihnind acum, pentru noi, în felul cuminte al *cărții*, dar a cărei materialitate imediată închide o pasiune, un proiect existențial, un element de cultură spectral-virtualizate. Ea se conține toată aici, de neclintit, dar numai

cum o părăsire, o absență, o moarte se pot conține total. Spunem că materialitatea care a luat-o în primire n-o poate păstra decît livrînd-o „comerțului", lecturii și interpretării actualizatoare. Deplasînd puțin metafora, întîlnim termenii în care Marx vorbea despre dubla formă a corpurilor-marfă : forma naturală și forma valoare. În contrast direct cu materialitatea senzorială grosolană a corpului mărfurilor, valoarea lor nu conține nici un atom de materie naturală. Putem să sucim și să învîrtim o marfă determinată cum vrem ; ca obiect-valoare ea rămîne insensibilă („obiectualitate fantomatică") cîtă vreme nu vedem în materialitatea grosolană o expresie a muncii omenești. Fiind pur socială, se înțelege că valoarea „nu poate să apară decît în cadrul raportului social dintre o marfă și alta" [1].

Aproape toate cuvintele care par a se înțelege de la sine într-o descriere liniștită a datelor situației pot fi astfel apăsate încît să devină problematice ; din evidențe care înfășoară fumul vorbirii familiare „ontofage", ele se precipită în centre de disconfort și insecuritate, deschid lucrului „înghițit" orizonturi tematice de studiu și meditație. Împrumutînd ceva din atitudinea critică a lui Kant însuși, poate că nu este inutilă zăbovirea în preajma unor chestiuni prealabile : nu pentru a le propune soluții doctrinare, nici pentru a radicaliza gratuit și fictiv, cu efecte paralizante, dificultatea unor demersuri și așa pîndite de incertitudine. Este vorba de chestiuni care. dincolo de valoarea lor teoretică și metodologică în cadrul unei metafilozofii sistematice *, pot îndeplini, ca chestiuni, funcția „terapeutică" de trezire din somnul dogmatic : o funcție care în parte le și consumă. Ceea ce remarcase cîndva Nietzsche în legătură cu limbajul se adeverește și pentru filozofie : puțini sînt aceia care au găsit-o interesantă în sine și nu doar au recunoscut în ea mediul unor idei interesante.

Ce este o operă de filozofie ? Care este modul ei de a fi, de a ține și de a se menține în ființă ? Este ea doar o expresie derivată, al cărei sens profund ar fi de căutat în altceva, mai originar, care o precedă (eventual îi succedă), o poartă, o conține în mod

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, Edit. politică, 1960, p. 87.

* Însemnările de aici presupun și prelungesc distincția dintre filozofie și metafilozofie — aceasta din urmă putînd fi ea însăși filozofică sau nonfilozofică — pe care am introdus-o în „Metafilozofia ca dimensiune a unor variante ale criticismului" (în vol. ***Epistemologia și analiza logică a limbajului științei***, Edit. politică, 1975).

latent (eventual o desăvîrşeşte) sau, dimpotrivă, stă pentru ea însăşi, într-o „imanenţă" imutabilă ? Şi cum să accedem, într-un caz sau altul, la „obiectualitatea fantomatică" a sensului ei ? În ce spaţiu de umanitate se petrece buna întîlnire cu o operă de filozofie ? Ce înseamnă a-i face o lectură „valabilă", o interpretare „legitimă", „revelatoare" sau „pertinentă" ? Dar cîte lecturi şi interpretări nu i s-au operat deja ! Să le alcătuim inventarul în speranţa de a obţine „sensul complet" sau mai degrabă să le considerăm ca tot atîtea imagini deformante (sensuri „mişcate", „decepţionate", cum ar spune R. Barthes) şi s-o luăm de la capăt ? Să ne apropiem de original ca de o *casetă* ascunzînd comori inaccesibile în lipsa cheii potrivite care să ne-o deschidă, sau să i ne încredinţăm ca unui *peisaj* de locuit cu „inocenţă" şi „simpatie avizată" ? Dar cine (ce) ne procură cheia potrivită ori ne evacuează de prejudecăţi şi ne acordează simpatia ? Ce statut ontic-ontologic are originalul, desprins acum, pentru noi, de înrădăcinarea în biografie, în istoria sa „primă", în raţionalitatea „primului" ei auditor (cititor) ? Cum poate să *comunice* originalul cu cei îmbarcaţi în altă istorie, în altă biografie ? Cum se face trecerea de la timpul istoric primar al operei, printre ale cărui documente se şi înscrie, la timpul comprehensiunii actuale ?

Spiritele mai speculative vor simţi nevoia unei prealabile *filozofii a operei* — o primă cartografiere şi catalogare a „albului" : mixtul unei hărţi şi unei taxonomii care ne-ar permite orientarea în „jungla" celei de-a treia lumi popperiene. La capătul eforturilor de aproximare procedînd prin disocieri şi concatenări de determinaţii preparatorii, parţiale, Tudor Vianu, de exemplu, ne propune acest distilat conceptual : „opera este produsul finalist şi înzestrat cu valoare al unui creator moral, care, întrebuinţînd un material şi integrînd o multiplicitate a introdus în realitate un obiect calitativ nou. Acest obiect calitativ nou este original şi simbolic în cazul operelor filozofiei şi ale ştiinţei. El este imutabil original şi ilimitat simbolic în cazul operelor de artă" [2].

În genere opera (ca abstracţie tipificantă) nu trebuie ipostaziată în arhetip înzestrat cu un schematism generator de indivizi-exemplare cărora le-ar fi inerentă o mută generalitate de specie : reiterarea indefinită a uneia şi aceiaşi „esenţe". O lume a speciilor

[2] Tudor Vianu, *Postume*, E.P.L.U., 1966, p. 173.

fixe demolată ireversibil de biologia modernă ar supraviețui acum în ceea ce n-ar mai putea fi decît o preistorie a „operologiei".

Nu contestăm în principiu valoarea încercărilor de primă încadrare a operelor într-un cîmp semantic organizat prin corelații distinctiv-opozitive. O organizare de acest fel ne-a arătat virtuțile și limitările în lingvistica structurală. Atragem numai atenția că în practică ele se pot menține în cercul unor speculații verbale substanțialiste, care acumulează indefinit adjective în jurul unui substantiv (infinitatea rea !), care atribuie din afară obiectului determinații, ocultîndu-l mai degrabă decît preparîndu-l în vederea unei comprehensiuni mediatizate. Dificultățile țin, mai profund, de nedisocierea *metodică* între operă-realitate dată (rezultat al muncii originare a creatorului ei, fixată într-o materialitate fizicală și cultural-simbolică) și operă-obiect-epistemic-axiologic) rezultat al unor obiectivări-valorizări voluntare și controlate prin demersuri numite lectură, investigație, reconstrucție, interpretare), pentru a le contopi prematur într-un soi de operă-esență, operă-tip ideal.

În ce privește planul operei-realitate, ar fi mai adecvată expresia lui Gonseth — *orizonturi de realitate* — pentru a sugera deopotrivă deschiderea modului cultural propriu de a ființa al operei ca realitate simbolică și corelarea sa practic indisociabilă cu cîmpuri ale precomprehensiunii : pre-cunoașterii și pre-valorizării. De unde și formula *statut ontic-ontologic* al operei, întrucît nu sîntem niciodată în poziția scufundării în „în-sinele" ei, datorită deschiderii amintite și mai ales datorită apartenenței noastre la tradiții determinate în sînul cărora operele ne și formează, induc în noi organe și referențialuri care dacă ne-ar lipsi nu ne-am putea pune în situația de a observa, cunoaște și valoriza opere, în situația de a le trece în mediul subiectivității noastre de ființe culturale. Distincția dintre operă-realitate și operă-obiect trebuie totuși menținută, oricît s-ar deplasa și reorganiza, ca un *inalienabil :* ea ne permite (și ne obligă) să nu atribuim imediat realului ceea ce este al „reprezentării", lăsînd mereu nesaturate întrebările corelative : ce este realul în sine și care este reprezentarea la care trebuie să ne oprim.

Ținînd seama de considerațiile anterioare, și vizînd acum opera ca orizonturi de realitate, vedem cum un onto-logic aparent închis, sieși suficient, este reorganizat și rearticulat de un onto-cultural și un onto-istoric prealabili și constitutivi, care funcționează

totodată ca medii care preiau opera şi ca operatori de deschidere a operei.

În schema formală a diverselor încercări de specificare a operei filozofice ca singularitate şi a „filozoficităţii" ca serie, deosebim anumiţi invarianţi : se recurge în mod tipic fie la procedeul asimilării lor analogice, fie la caracterizarea lor în termeni de abatere, de devianţă în raport cu norme (constrîngeri) luate ca sistem de referinţă, fie la ambele. Cele mai frecvente sînt asimilările operei de filozofie cu opera de artă sau de ştiinţă, asimilare care, odată acceptată, devine sursă de instrumente analitice şi valorizatoare, de judecăţi critice, de filtru recuperator şi interpretativ. Devianţele sînt plasate mai ales în plan logic-lingvistic, luîndu-se ca referinţă anumite canoane de inteligibilitate şi raţionalitate sintactic-semantice proprii limbajului ştiinţific, anumite uzaje şi turnúri proprii „jocurilor de limbaj" înrădăcinate în moduri de viaţă statornicite şi comportînd o relativ bună fiabilitate. Desigur, ceea ce în aceste demersuri funcţionează ca asimilatori analogici sau ca sisteme de referinţă în raport cu care sînt reperate şi descrise abaterile pot la rîndul lor să fi fost instituite prin intermediul altor asimilatori şi altor sisteme de referinţă presupuse sau construite metateoretic. În principiu nu există asimilator ultim (asimilator al tuturor asimilatorilor analogici) şi nici sistem de referinţă absolut.

Asimilarea operei de filozofie cu cea de ştiinţă sau de artă, după cum remarcă Piguet[3], este sugerată de anumite obiective, mijloace, stiluri de filozofie proprii celei dintîi, care o înclină efectiv spre una sau cealaltă, şi corespunde, pe de altă parte, sensibilităţii noastre (de cititor, critic, interpret) preferenţiale fie la unitatea armonioasă a diverselor părţi ale unui sistem, la jocul intern al ideilor care se desfăşoară aidoma unor teme muzicale, care nu pot fi izolate de contextul lor trăit şi existenţial, la dimensiunea imaginarului, fie la adevărul extrinsec al fiecărui element, la raţionalitatea conţinuturilor de gîndire. Pe un plan mai restrîns, limbajului filozofic i se caută modelul desăvîrşit în limbajul teoretic al ştiinţei realului sau în cel expresiv al artei, dacă nu i se concede statutul mixt şi ambiguu de limbaj cultural esenţialmente *traductor* (care reia discursurile specializate într-o sinteză inteligibilă pentru orice spirit cultivat dintr-o epocă dată : un limbaj

[3] Jean-Claude Piguet, *L'œuvre de philosophie*, Ed. de la Baconnière-Neuchâtel, 1960.

implantat în limbă, reprezentînd forma sa intelectuală cea mai evoluată).

Să reţinem, printre perspectivele cu virtuţi asimilatorii (şi diferenţiatoare) asupra demersurilor, limbajului şi logicii operei filozofice, cu implicaţii privind regimul de lectură şi interpretare, pe aceea care se anunţă şi se articulează la intersecţia unor preocupări mai mult sau mai puţin independente de neoretorică, teoria argumentaţiei, studiul strategiilor şi discursurilor raţiunii practice, hermeneutică. Primatul atribuit în filozofie raţiunii practice se împleteşte la un Ch. Perelman cu interesul de a reabilita ansamblul tehnicilor de argumentare şi justificare raţională. Nici moduri imperfecte şi oarecum provizorii ale demonstraţiei sau verificării în sens strict, nici artificii psiho-pedagogice sau literare vizînd întărirea adeziunii la adevăruri stabilite pe alte căi, ele ar fi ireductibile şi inalienabile pretutindeni unde avem de a face cu luări de poziţie angajînd valori, opţiuni, deliberări şi decizii. Vor fi aduse atunci în prim-plan contextul spiritual, intelectual şi moral în care funcţionează justificarea sau critica unei luări de poziţie, credinţele şi valorile servind drept precedente, norme şi criterii neproblematice pentru anumite epoci, medii psiho-sociale şi mentalităţi, evidenţele, evaluările şi clasificările purtate de diferite limbaje culturale şi adoptate tacit de cutare sau cutare filozof. Deşi Perelman nu introduce şi nu menţine o distincţie voluntară, critic supravegheată între o filozofie intrinsec retorică şi întîmpinarea filozofiei în genere dintr-un punct de vedere retoric, este de notat că acesta din urmă aduce în centru cuplul orator-auditoriu. Auditoriul universal căruia i se adresează discursul filozofic nu este de fapt o realitate psiho-socială şi istorică concretă, ci o „construcţie" a oratorului plecînd de la elemente ale propriei sale experienţe. Dacă filozofiile clasice contează pe un cititor purificat, printr-o asceză specială, cu facultăţi considerate în sine atemporale şi invariabile, punctul de vedere retoric procură conştiinţa caracterului „abstract" al auditoriului universal, întreţine preocuparea de opiniile şi valorile mediului cultural căruia i se adresează filozoful, chiar dacă acesta nu poate să nu vizeze ca *ideal,* şi în calitate de educator al genului uman, realizarea acordului universalităţii spiritelor. Postularea unui atare ideal nu-l împiedică totuşi pe Perelman să apropie controversele filozofilor de raţionamentele juriştilor mai degrabă decît de cele ale matematicienilor. Acest model juridico-retoric-argumentativ,

care întreţine cu practica filozofică raporturi deopotrivă descriptive şi prescriptiv-normative, se răsfrînge şi asupra regimului de lectură şi evaluare a operei filozofice. Ne face, în particular, mai sensibili la legătura dintre viziunea filozofului, „realul" filozofic şi tipurile de argumente cărora le acordă importanţă, la anumite raţiuni interne ale controverselor şi disputelor filozofice, la căile prin care discursul filozofic poate trece în mobiluri ale acţiunii ca factor de alegere şi decizie practice.

Perspectiva retorică, pe care Perelman o întîlneşte, o reabilitează şi o dezvoltă mai ales în latura sa logic-epistemologică şi psiho-stilistică, s-ar putea dovedi şi mai revelatoare după cum şi mai învăluitoare de natura specifică a filozofării şi limbajului filozofic dacă am pune-o în legătură cu cercetări întrucîtva înrudite, dar provenind din alte direcţii şi susţinute de alte interese, cum ar fi : a) neoretorica lingviştilor, semioticienilor şi stiliştilor preocupaţi de poetică (în sens larg) ; b) studiul comparativ al jocurilor şi *actelor de limbaj (speech-acts)*, al tipurilor de discurs şi semnificanţă ; c) cercetările logicienilor puse sub titluri de genul : logica discursului practic, logica normelor şi acţiunii, logica deontică şi teoria acţiunii, raţionamente imperative, semantica discursului evaluativ, logica deciziei raţionale... ; d) noile elaborări conceptuale asupra *textului* ca funcţionare esenţialmente productivă a limbajului (de ex., grupul format în jurul revistei „Tel Quel" : R. Barthes, J. Derrida, Ph. Sollers şi mai ales J. Kristeva) şi a lecturii ca decupaj urmînd căile infinite de combinare şi întretăiere a semnificantului (textul ca traducere a geno-textului în feno-text, şi totodată ca absorbţie şi transformare a unei multiplicităţi de alte texte, ca travaliu de diferenţiere, stratificare şi confruntare care se practică în limbă. *Semanaliza* propusă de J. Kristeva are importante implicaţii de ordinul epistemologiei şi logicii „producerii sistemelor semnificante").

Să reflectăm asupra posibilelor clarificări care pot surveni din tot acest ansamblu mozaical de fronturi de atac, dacă vom şti să facem din ele, în cadrul unei hermeneutici înglobante, căi de acces spre „obiectualitatea fantomatică" a valorii, a sensurilor şi semnificaţiilor închise în „corpul grosolan" al materialităţii discursurilor (operelor) filozofice. Altfel vom aborda, de exemplu, funcţia referenţială a limbajului filozofic. Iată numai cîteva întrebări cu valoare de reper : suspendarea funcţiei referenţiale aşa cum se exercită ea la nivelul discursului obişnuit sau ştiinţific înseamnă şi abolirea

unei funcții referențiale proprii discursului filozofic ? Și dacă nu, cum se instituie aceasta ? Se poate spune, ca despre poezie, că filozofia suscită o altă lume, corelată altor posibilități de a exista ? Modificînd o expresie a lui Douglas Berggren, am putea admite existența unor „textúri filozofice" ale lumii, corespunzătoare unor „scheme filozofice ale vieții interioare" ? Paul Ricoeur, de pildă, consideră că discursul speculativ (filozofic) își are *posibilitatea* în dinamismul semantic al enunțării metaforice (metaforizării sensului îi corespunde o metaforizare a referinței), dar își are *necesitatea* în el însuși, în mobilizarea resurselor de articulare conceptuală. Speculativul nu ar prelungi viza semantică a poeticului decît cu prețul unei tăieturi care îl transferă într-un alt spațiu de sens : sistematicitatea conceptualului [4]. Dar însăși valoarea afectivă, sentimentul și imaginarul ar fi de considerat ca moduri de înrădăcinare în realitate, ca indexuri ontologice. „Sentimentul este ontologic într-un alt mod decît raportul la distanță, el ne face să participăm la lucru" [5]. Se rupe astfel cu înțelegerea strîmt intelectivă a ceea „fixase" Hegel sub forma identității dintre real și rațional. În orice caz, problema referinței în genere, a referinței limbajului filozofic, în speță, depășește resursele semanticii logice, lingvisticii și retoricii, pentru a face apel la angajarea într-o hermeneutică filozofică. Explicitarea referinței plecînd de la operă are ca miză sensul cuvintelor *realitate* și *adevăr*, care devin problematice (și care adesea sînt grevate de interpretări realist-naive sau de dogmele empiriometrice și empirist-verificaționiste ale pozitivismului). Sub aceeași inspirație generală am putea evoca și unele considerații de metafilozofie ale lui Althusser. Filozofia, după el, este alcătuită din teze : propoziții teoretice nesusceptibile de demonstrație sau verificare strict științifice, care nu pot fi adevărate sau false ci doar juste sau injuste [6]. Justețea lor nu este pre-stabilită ; ea rezultă din ajustări potrivit totului conjuncturii din care fac parte și în care intervin pentru a trasa linii de demarcație. Tezele nu au „obiect" ci miză *(enjeu)*, iar raportul dintre o teză și miza sa este de ordin practic. Althusser apropie filozofia mai degrabă de politică. Specificitatea practicii filozofice ar consta în aceea că ea intervine în „teorie" (realitate indistinctă în care figurează științele, ideologiile

[4] Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 375.
[5] *Ibidem*, p. 309.
[6] Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Maspero, 1974.

teoretice şi filozofia însăşi) şi provoacă efecte teoretice (punerea de noi chestiuni teoretice care cer noi intervenţii filozofice) şi practice (privind raportul de forţă al „ideilor" în cauză). Rezultatul cel mai semnificativ al intervenţiei filozofice ar fi acela de a trasa, în această realitate indistinctă, o linie care separă, în fiecare caz, ştiinţificul de ideologic.

În economia schemei pragmatice a „tezei-intervenţie", specificitatea filozofiei pare a nu mai putea fi reţinută decît ca proces care o constituie pentru a o consuma şi a o face să dispară în şi din rezultate : nu mai rămîne decît o provizorie „linie de demarcaţie" între componentele ştiinţifice şi ideologice ale conjuncturii. Se pierd tocmai rezultatele pe care le numim operă de filozofie şi valoare filozofică. Aceasta nu înseamnă însă că schema pragmatică nu comportă consecinţe privind regimul de lectură şi interpretare a operei, revelatoare, în *limitele ei,* de aspecte care altfel rămîn mascate : opera de filozofie ca singularitate a unei (unor) intervenţii în cadrul unei (unor) conjuncturi care o angajează, produce efecte la nivelul altor instanţe care îi dau şi îi redau o viaţă, o actualitate difuze (şi difuzate informal), şi care se reînscriu în opera însăşi ca „virtualizatori" şi operatori de lecturi şi interpretări reactualizatoare.

Poate că cea mai importantă rezervă pe care o suscită viziunea retoric-argumentativă sau tezist-justificativă a filozofiei poartă asupra a ceea ce aş numi exteriorismul ei intelectiv. Patosul avocăţesc pentru stabilirea justeţei sau injusteţei unei teze, ca să vorbim ca Hegel, nu depăşeşte, în fond, *judecata,* nu accede la *totalitatea* automediatizată a conceptului raţional. Cînd e vorba de gînduri speculative, „a înţelege înseamnă cu totul altceva decît a pricepe numai sensul gramatical al cuvintelor şi a ţi le însuşi, desigur, dar numai pînă la nivelul reprezentării. De aceea poţi cunoaşte afirmaţiile, propoziţiile sau, dacă vreţi, opiniile filozofilor, poţi să fi avut mult de-a face cu temeiurile şi expunerile unor astfel de opinii, şi să-ţi fi scăpat lucrul principal, în ciuda tuturor acestor străduinţe, şi anume să-ţi fi scăpat înţelegerea propoziţiilor" [7]. Hegel compară istoricii filozofiei, ale căror volume masive şi savante sînt lipsite tocmai de înţelegerea materialului de care s-au ocupat atît de mult, cu acele animale care au auzit toate tonurile unei bucăţi muzicale fără să fi ajuns la percepţia lor auditivă unitatea, armo-

[7] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei,* vol. I, Edit. Academiei, 1963, p. 10.

nia acestor tonuri. Încă din *Prefața* la *Fenomenologia spiritului*, el considera că „maniera de a stabili o propoziție, de a aduce argumente pentru ea și de a respinge deopotrivă prin argumente propoziția contrară nu este forma în care poate să apară adevărul“ [8] : acea beție bahică în care nici un membru nu este treaz. Ca să rezumăm în termenii lui Constantin Noica, spunem că gîndirea filozofică în demersul ei efectiv nu este *thetică*, ci *conștient tematică*, ea se desfășoară în orizontul unor cercuri dialectice în raport cu care teza nu reprezintă decît un moment abstract : adevărul ei este unul de participare, de depășire-regăsire, iar nu de posesiune nemijlocită.

Fiecare din perspectivele enumerate, deși poate corespunde unor aspecte, înclinații, idealuri ale practicilor instauratoare de limbaj și operă filozofică, tinde spre închidere și autonomie, spre o coerență de sine stătătoare și spre o asimilare a operei-realitate cu proiecția ei schematizantă în orizontul în care este decupată-instituită ca operă-obiect. Ele nu sînt însă de înlăturat pur și simplu nici din preocupările de ontologie a operei de filozofie, nici din acelea privind lectura și interpretarea. Trebuie să sesizăm totodată jocul vizelor (și, corelativ, al aspectelor vizate) descriptive, normative, modelatoare. Din nici o perspectivă înfățișată nu lipsesc intenții (eventual proiecte articulate) de reformă a filozofării, de scoatere a ei din impas, de orientare pe calea „adevăratei“ sale meniri, a deplinei „autenticități“. Reprosul brutal după care le scapă specificitatea ireductibilă a filozofiei ca disciplină a spiritului nu se adeverește dacă ceea ce îl susține este certitudinea sau speranța găsirii unui drum drept și scurt spre „inima“ însăși a filozoficității. Ne-o arată, parțial, tentativa lui Piguet. Limbajul metafizicii (opera de filozofie ar proveni dintr-o conectare directă a filozofului original cu Ființa, cu Absolutul) nu este, spune el, nici semnificant-reprezentativ, ca cel științific, nici semnificație-expresie, ca cel liric, ci semnificat. Locul sensului este la nivelul contemplației, al „percepției silențioase“. Se merge de la lucruri spre limbaj. Întrucît adevărul ar fi o proprietate a lucrurilor (a ceea ce se manifestă ca atare), opera de filozofie indică lucrurile, ea conține nu sensul, ci referirea la sens, nu adevărul, ci indicarea unui adevăr pe care doar îl primește. Specificul filozofiei rezidă atunci în „incitarea la o experiență de făcut“. Fidelitatea filozofică față de real — care

[8] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Edit. Academiei, 1965, p. 33.

nu mai trimite la „subiectul locvace" — este fidelitatea tăcerii mele în faţa lucrurilor percepute, iar fidelitatea faţă de sine este „voinţa de a tăcea". Opera de filozofie poate fi citată şi în registrele de vizare cognitivă (de tip ştiinţific) sau creatoare (de tip liric) ale conştiinţei ; dar pentru a-i întîlni destinaţia primordială, funcţia de apel, trebuie să realizăm în tăcere experienţele care-i dau sens. Se trece atunci de la unitatea şi unicitatea experienţelor la indicaţiile convergente ale filozofemelor.

Iată, aşadar, la capătul acestui drum drept spre „inima" filozoficităţii, dizolvate — şi opera de filozofie şi limbajul filozofiei — în tăcerea experienţelor originare ale fiinţei care ni se arată. Atîta efort verbal pentru a „pierde" ţinta (cu drum cu tot ?) în contemplaţia silenţioasă, în tăcere, în inexprimabil ! Dar să reţinem : o tăcere *secundă*, cvasirituală, ca şi uimirea, interogaţia sau naivitatea din care alţii vor fi compunînd „starea de filozofare". Oricum o tăcere care nu poate pretinde a ne dispensa, ca cititori, istorici sau critici ai filozofiei de orice ocol prin modele şi perspective metodic controlate de obiectivare a operei filozofice. Momentul de justeţe pe care care îl supradimensionează o poziţie de genul celei a lui Piguet rezidă nu în suspendarea valorii acestor modele şi perspective, ci în aducerea în prim-plan a ceea ce au trebuit ele să „pună între paranteze" : conştiinţa faptului că opera-obiect (corelat al obiectivării metodice), trebuie mereu „sub-vizată" şi în final regăsită, *după* ocolul de care vorbeam, printr-un efort hermeneutic de retotalizare şi apropiere a sensului, în poziţia ei de realitate simbolică inepuizabilă în care sînt înscrise o prezenţă umană şi apelul la altul, efortul conceptualizat (şi reconvertibil în „experienţă") de reasumare a „marelui tot" ca într-o demiurgie secundă dătătoare de înţeles.

Cît priveşte însăşi filozofarea, întrezărim aici un protest romantic faţă de academizarea sau profesionalizarea strîmtă şi opacă a filozofiei, mai ales în ţările anglo-saxone, care şi-a degradat funcţia de apel şi comuniune, adaptîndu-se unei civilizaţii pe cale de a-şi pierde „interioritatea" pentru a deveni un „pur decor". Léopold Flam, între atîţia alţii, deplînge decadenţa filozofiei occidentale prin instalarea în academismul doctrinar care se adresează doar unor „specialişti" sau unor amatori de „cultură generală". Civilizaţia tehnică, spune el, birocratizează viaţa, generează în masă fenomenul prostiei inteligente şi adecvate. Nu se mai suportă profundul, seriosul. În această ambianţă de plictiseală, superficialitate,

confort, lene a sufletului, indiferență morală, nihilism și distracție, în care oamenii nemaiavînd a-și spune ceva n-au nimic de spus altora, „un spirit realmente fizolofic (preocupat de formarea și crearea reflexivă a sinelui prin sine, n.ns.) devine periculos", este preferat „filozoful-funcționar" [9].

Protest romantic, care nu merge, după cunoscuta expresie a lui Marx, la rădăcina lucrurilor, dar simptomatic în ce privește atît criza reală a filozofiei cît și necesitatea de a resitua opera de filozofie, sociologic și semiologic, ca practică semnificantă specifică, în totalitatea articulată a proceselor sociale, a practicilor semnificante și transformatoare la care participă. „Experiențele silențioase" ne vor apărea atunci mai mediatizate (o mediatizare care i-a putut rămîne filozofului invizibilă), mai stratificate și mai grăitoare decît ni le-ar putea restitui un istoric sau un cititor instruit de Piguet.

Istoricii și criticii filozofiei au încă a-și regîndi obiectivele și tehnicile de lucru în contextul progreselor actuale din domeniile logicii și epistemologiei, lingvisticii, semiologiei și hermeneuticii, în general al științelor sociale și umane. În această privință ei sînt și mai în întîrziere decît istoricii și criticii literari. O carte ca aceea a lui S. Doubrovsky, *De ce noua critică ?* (subintitulată : *critică și obiectivitate)* conține un potențial de sugestii pentru istoricul și criticul de filozofie, — nu atît pe linia asimilării analogice a operei de filozofie cu cea de literatură, cît mai ales a unor similitudini în genul de situație *metodologică* cu care se confruntă problematica lecturii și interpretării. Apelul adresat profesorului de literatură îl vizează nemijlocit și pe profesorul de filozofie : și el trebuie să urmeze la școala secolului nostru, să părăsească modestia prefăcută a „umaniștilor" indignați sau speriați de violarea unor tabuuri, dar care de fapt „le servește drept alibi pentru lene și drept scuză pentru ignoranță" [10].

Dacă orice analiză implică un punct de vedere, un limbaj, presupoziții și decupaje, cum să-ți închipui că domini, printr-un fel de survolare absolută, istoria filozofiei ? A vorbi de „adevăratul Kant" nu înseamnă a recădea în himera vechii metafizici dogmatice pe care Kant însuși a repudiat-o ? Se mai poate conta pe acordul presupus între ce spune opera și ce vrea ea să spună, între ce a vrut să spună autorul și ce spune opera lui, între ce cred eu

[9] Léopold Flam, *La philosophie au tournant de notre temps,* Presses Univ. de Bruxelles, 1970, p. 173—182.

[10] Serge Doubrovsky, *De ce noua critică ?*, Edit. Univers, 1977, p. 36.

că spune opera şi ce spune ea de fapt ? Se ştie că însuşi Marx, într-o scrisoare către Lassalle (1858), atrăgea atenţia asupra dificultăţilor pe care le ridică pentru istoric inevitabila necoincidenţă dintre forma, fie şi sistematică, pe care au dat-o filozofii, *în mod conştient,* lucrărilor lor, şi structura interioară efectivă a sistemului lor. Să admitem că şi opera de filozofie stă sub semnul totalităţii deschise, că este ca o confluenţă şi convergenţă concretă a unor semnificaţii multiple care se prelungesc, se implică, niciuna nefiind suficientă prin sine şi fiecare trimiţînd, spre a fi înţeleasă, la toate celelalte. Nu există un Kant în sine. Există o operă (de ex. *Critica raţiunii pure)* şi o multitudine de perspective asupra ei : punctul de vedere al lui Kant asupra lui însuşi, al contemporanilor lui Kant asupra lui Kant, al istoricului sau criticului modern asupra lui Kant şi contemporanilor săi etc. Există, printre acestea, un punct de vedere-cheie care ar scăpa legilor spaţiale şi temporale ale perspectivei ? Dacă nu este critic al literaturii, cum ironizează Doubrovsky, Dumnezeu nu este nici critic al filozofiei ! Nu este atunci iluzoriu să crezi că acolo, în secolul al XVIII-lea, ar exista un „sens adevărat" al filozofiei lui Kant, „depus în măruntaiele timpului", „un model iniţial" pe care ar trebui să-l aducem la suprafaţă ? Sau să crezi că ar fi posibil să te identifici cu filozoful, să regăseşti exact demersul gîndirii lui pentru a cunoaşte „sensul" operei lui ? Dacă proiectul subiectiv-conştient nu coincide cu opera realizată, de ce să nu vedem în armătura semnificaţiilor voluntare doar corpul de susţinere a unor semnificaţii posibile, dintre care unele scapă autorului ? (Să medităm, în această privinţă, la textul din *Critica raţiunii pure* pe care l-am ales ca motto). Dar, la cealaltă extremă, nu ar fi la fel de naiv să concepem, cvasi-inginereşte, opera ca o maşină de produs efecte după reţetele unei tehnici generative pe care critica ar trebui să o formalizeze ?

Să nu ne grăbim a identifica aici pur şi simplu o variantă mai sofisticată de relativism înainte de a primi, întreagă, lecţia de prevenită şi exigentă modestie a înseşi *faptelor metodologice* de relativitate. „Structurile unui text fixat de multă vreme în paginile cărţii — scrie J. Starobinsky — se manifestă şi devin sensibile numai în contact cu interogaţia mea. Diferitele tipuri de lectură aleg şi extrag anumite structuri *preferenţiale.* Nu este totuna dacă interogăm un text în calitate de istorici, de sociologi, de psihologi, de stilisticieni sau de iubitori ai frumuseţii pure. Căci fiecare dintre

abordările acestea are drept efect schimbarea configurației întregului, crearea altui context, decuparea altor frontiere în interiorul cărora va domni o altă lege de coerență" [11]. Tipul de coerență se schimbă cu tipul de semnificație aleasă. Dar nici tipurile de coerență, nici tipurile de semnificație nu se suprapun ; perspectivele și metodele nu se adună pur și simplu pentru a forma „adevărul total". Toată problema este dea explicita, în măsura posibilului, specificitatea perspectivelor și metodelor, și de *a le face* să se întîlnească, să se susțină, să se controleze, consolideze și critice mutual în orizontul hermeneutic înglobant care le conține și le depășește. *A priori* nici o abordare culturală, nici o disciplină formală (logico-matematică), nici o perspectivă sau metodă oferită de științele socio-umane și istorice nu este de exclus ca irelevantă (de la lingvistică, semiologie și disciplinele înrudite, pînă la sociologie și psihanaliză). Dar fiecare poate trece pe lîngă opera de filozofie, poate împinge dislocarea și detotalizarea pînă la completa distrugere nu numai a operei ca singularitate dar și a domeniului specific și (relativ) autonom căruia îi aparține *.

O inteligibilitate globală și coerentă a sensului nu poate rezulta din juxtapunerea acestor detotalizări, ci din re-angajarea lor activă, deliberată într-un proiect hermeneutic el însuși filozofic, susținut și generator de filozofie. La acest nivel, cercul dialectic al hermeneuticii — care este mai degrabă un cerc de cercuri niciodată tihnind în perfectă închidere —, inaparent și local chiar distrus prin obiectivări metodice și construcții local autosuficiente și autoconsistente, redevine manifest și inevitabil : adică de asumat printr-o poziție *în* filozofie, mai bine spus prin *tematizare* filozofică.

[11] Cf. S. Doubrovsky, *op. cit.*, p. 117.

* Trebuie să distingem cu grijă, și ca pentru a le putea apoi reuni, între : a) a face dintr-o anumită operă de filozofie (sau, la limită. din filozofie ca varietate generică și variabilitate înlăuntrul seriei) *obiect de* investigație științifică *stricto sensu,* și b) a recurge oarecum informal și difuz, *in actu exercito,* la toate mijloacele disponibile, inclusiv cele din a), retopite însă, intim implantate în personalitatea unică a cititorului, interpretului, criticului, istoricului, atunci cînd aceștia urmăresc mai cu seamă să reverse opera de filozofie (sau filozofia în genere) în fluxul activ și modelator al culturii, valorilor, spiritului critic, luciditații și comprehensiunii, pentru a spori umanitatea în ei și în alții. Între aceste extreme — științifică *stricto sensu* și culturală *lato sensu* — am situa lectura, interpretarea și critica imanent filozofice, ca modalități ale însești creației filozofice.

Fiecare modalitate de obiectivare pozitivă a operei filozofice conferă un statut mai mult sau mai puţin tehnic şi bine delimitat demersurilor pe care le numim în mod obişnuit : lectură, înţelegere, explicaţie, critică, istorie... a filozofiei. Fiecare implică o alegere : un „pariu fatal" îi spune R. Barthes referindu-se la critica literară. Înţelegerea critică nu este, după el, de ordin aletic ; nu că s-ar putea spune „orice", dar se poate spune „oricum" ; criticul e liber să aleagă limbajul sau nivelul semnificant la care hotărăşte să se oprească ; odată alegerea făcută, el se angajează într-un sistem rigid de constrîngeri şi exigenţe. Şi atunci singurul mod practic de a învinge scepticismul este să-l *instituţionalizezi.* Barthes atenuează însă non-aletismul considerînd că alegerea unui mod sau altul de abordare nu este arbitrară (depinde de „exigenţele" şi „rezistenţele" proprii textului). Dar nici scepticismul instituţionalizat nu-l satisface ca soluţie definitivă, dînd parcă în practică dreptate aprecierii kantiene : „scepticismul este un popas pentru raţiunea omenească, unde ea poate medita la plimbarea ei dogmatică şi poate face schiţa ţinutului în care se află, spre a-şi putea alege de aici înainte cu mai multă siguranţă drumul, dar nu un domiciliu în care să se stabilească permanent" [12]. Numai că Barthes, cum notează Doubrovsky, deşi nutreşte dorinţa („visul") unei „convergenţe finale" a limbajelor critice, aşteaptă să se realizeze, treptat, o sinteză pasivă a punctelor de vedere, întrucît nu pot fi depăşite într-o sinteză activă. Greşeala lui ar fi aceea de a lua opera (literară) drept un *obiect* şi de a vrea să-i regleze înţelegerea după modurile obiective de gîndire, în timp ce ea este de fapt un fals obiect, un „obiect-subiect", proiecţia unei „intenţii subiective" : criticul, adică, nu se găseşte în faţa unei opere ca savantul în faţa unui obiect, în postură de „observator" ; el o interoghează ca apariţie a altuia, într-o relaţie de participare. Recunoaştem aici cu uşurinţă vocabularul filozofiilor existenţiale. Nu intîmplător Doubrovsky caută „convergenţa" printr-o sinteză activă ce-şi găseşte sprijinul şi inspiraţia într-o „psihanaliză existenţială". Opoziţia obiect-pseudo-obiect pe care joacă această critică este o expresie „deviată" a cercului dialectic al hermeneuticii, expresie informată tacit de dualismul semantic, metodologic şi epistemologic al explicaţiei şi comprehensiunii. Mai multe cîmpuri teoretice, şi pe căi independente, au dat la iveală aporii comparabile care au impus modificarea stra-

[12] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* Edit. ştiinţifică, 1969, p. 575.

tegiei : alternativei brutale începe să i se substituie o dialectică fină. Din poli ai unui raport de excluziune, explicaţia şi comprehensiunea sînt revalorizate ca momente relative, care se sprijină, se implică şi se controlează reciproc, ale procesului complex de *interpretare*.

Depăşirea relativismului şi arbitrarului nu poate fi garantată de o super-perspectivă care la analiză s-ar dovedi a transfigura şi masca în limbaj esenţialist o parţialitate şi o poziţie partizană. Dacă acestea sînt inerente, important este să le practicăm cu luciditate în cadrul unei viziuni (nu super-viziuni !) care să dea cele mai mari şanse de realizare inteligibilităţii coerente şi înglobante : o viziune deschisă, revizuibilă, capabilă să se modifice ea însăşi prin demersurile integratoare pe care le operează, prin progresele şi modificările care survin pe terenul perspectivelor parţiale de integrat. O atare viziune considerăm că trebuie şi poate fi înjghebată în mediul şi în prelungirea concepţiei materialiste despre om, societate şi istorie. Ea are de asumat, de parcurs, şi în acelaşi timp are a da seama, în termenii săi, de însuşi „cercul dialectic" al adevărului, căruia, cu un deceniu în urmă, J. Ladrière i-a propus o formulare sugestivă [13]. Chestiunea adevărului este una care se presupune pe sine.Cînd ne angajăm în aventura cunoaşterii ştim deja ce este adevărul, ideea sa ne ghidează efectiv. Presupoziţiile sale nu pot fi totuşi pe deplin elucidate, întrucît nu există pentru noi nici adevăr accesibil sub forma unui dat pur, nici adevăr deja gata articulat sub forma unei construcţii *a priori*. Adevărul este întotdeauna *de făcut*. Ca atare, el se precedă şi totodată se anunţă, ne luminează dar ne rămîne şi enigmatic. În pluralitatea de discursuri, de ştiinţe, metode şi moduri de comprehensiune, traversate de această idee unificatoare şi regulatoare a adevărului, filozofia n-are privilegiul unei *instanţe ultime*, a toate şi definitiv fondatoare şi autofondatoare, a toate şi definitiv clarificatoare şi autoclarificatoare. Dar are o sarcină proprie : ea trebuie să fie acel discurs în mediul căruia fiinţa problematică a adevărului se poate arăta şi plecînd de la care întreprinderea comprehensiunii poate începe să se înţeleagă pe sine, ca sarcină dealtfel infinită.

Toate perspectivele de abordare a operei de filozofie, atît în privinţa asimilării ei analogice (sau proiectării ca devianţă) cît şi

[13] Jean Landrière, *L'articulation du sens*, Aubier-Montaigne, Ed. du Cerf, 1970, p. 50.

a modalităţilor corespunzătoare de obiectivare sistematică, ar putea fi practicate şi probate chiar în legătură cu *Critica raţiunii pure* (cu atît mai mult, dar şi cu atît mai dificil, cu cît ea este în acelaşi timp filozofie şi metafilozofie), în mai multe feluri : a) la nivelul cel mai de suprafaţă, prin confruntare cu ceea ce Kant însuşi a explicitat (de pildă, în legătură cu raportul dintre filozofie şi ştiinţă, filozofie şi morală, filozofie şi teologie, filozofie şi retorică, filozofie şi artă) ; b) la nivelul practicii filozofice efective, care nu concordă în mod necesar cu declaraţiile metafilozofice ; c) ca încercări-provocări în interesul de a deschide această operă cît mai multor specii de lectură, înţelegere, interpretare şi critică, virtual revelatoare şi fecunde, chiar dacă la început, datorită, poate, unor prejudecăţi, par de-plasate.

Reconsiderarea proiectului critic al lui Kant în cadrul viziunii amintite va fi în măsură să dea o nouă vigoare şi să deschidă noi orizonturi eforturilor filozofului din Königsberg de a debloca filozofia din cele două impasuri simetrice : dogmatismul şi scepticismul ; să dea noi inspiraţii unor deblocări asemănătoare din cîmpul cercetărilor şi reflecţiilor metafilozofice.

KANT ŞI FUNDAMENTAREA AXIOLOGIEI MODERNE

NICOLAE CULIC

În *Critica raţiunii pure,* considerată de autorul ei „un tratat despre metodă, nu un sistem al ştiinţei însăşi" [1], Kant, analizînd limitele şi valoarea raţiunii umane, refuză acesteia, în ordinea cunoaşterii, orice progres în atingerea suprasensibilului, a necondiţionatului. Kant exprimă astfel *o nouă modalitate de înţelegere a rolului raţiunii în cunoaştere,* unde, aşa cum sublinia Hegel, „nu este constitutivă, ci numai regulativă, ea este unitate şi regulă pentru diversul sensibil" [2].

Rolul formelor a priori este de a indica drumul următor prin care obiectele experienţei pot fi aduse, în cadrul cunoaşterii, la cea mai mare unitate posibilă. „Orice cunoaştere a noastră începe cu simţurile, înaintează de aici spre intelect şi sfîrşeşte cu raţiunea, deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi o aduce sub cea mai înaltă unitate a gîndirii" [3].

Sarcina oricărei filozofii a raţiunii pure nu mai este, pentru Kant, de a fi un organon pentru extinderea cunoştinţelor, ci o disciplină pentru determinarea limitelor, cu rolul modest de a preveni erorile şi a constrînge raţiunea să renunţe, în folosirea ei speculativă, la pretenţiile ei exagerate şi să se retragă în „limitele *terenului ei propriu* (sub. ns. — *N.C.*), anume acela al principiilor practice [4].

Primatul acordat „raţiunii practice" faţă de cea teoretică şi delimitarea principiilor morale în „raţiunea pură, stau la baza diferenţierii şi constituirii problematicii moderne a filozofiei cul-

[1] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 26.

[2] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filozofiei,* vol. II, Edit. Academiei, 1964, p. 591.

[3] Im. Kant, *op. cit.,* p. 283.

[4] *Ibidem,* p. 595.

turii şi valorilor, întrucît în afara conceperii practicului ca un domeniu distinct de cel al cunoaşterii, Kant a gîndit, spre deosebire de filozofia anterioară un regn al valorilor şi scopurilor originale ireductibil la realitatea fenomenelor.

Deoarece a deosebit între *existenţă* şi *valoare, necesitate* şi *imperativ,* între *müssen şi sollen,* Kant este considerat întemeietorul principiului autonomizării şi diferenţierii în cultură, „primul gînditor care a pus bazele teoretice generale ale problematicii specific moderne a culturii" [5].

În *Critica raţiunii pure,* Kant fundamentează, prin separarea valorii de existenţă, o teorie a autonomiei umane şi în acelaşi timp o teorie a valorilor morale, valori care deşi nu există în natură nu sînt mai puţin reale decît lumea naturii fizice.

„Este imposibil — scria Kant — ca ceva în natură să *trebuiască (soll) să fie* altfel decît este de fapt în toate aceste raporturi de timp : ba chiar trebuie *(Sollen)* nu are absolut nici un sens, dacă avem înaintea ochilor numai cursul naturii" [6]. Domeniul valorii este un spaţiu creat de om, rezultatul acţiunii sale libere, al practicii sale, care se caracterizează prin legi şi principii proprii. În noua dimensiune, raţiunea este condiţia permanentă a tuturor acţiunilor umane, este determinantă.

Legată şi generată de raţiunea umană, care în sfera practicului este constitutivă şi îşi face o ordine proprie după Idei, valoarea, deşi nu se reduce la domeniul existenţei este, totuşi, un domeniu existenţial. „Acţiunea trebuie *(muss),* desigur, să fie posibilă în condiţii naturale, cînd i se adresează un trebuie *(Sollen)* ; dar aceste condiţii naturale nu privesc determinarea voinţei însăşi, ci numai efectul şi consecinţa ei în fenomen" [7].

În plan teoretic, conceptual, cele două sfere, *natura şi libertatea,* au expresii diferite : *concept* şi *idee.* Natura — concept al intelectului — exprimă unitatea în existenţa fenomenelor şi îşi dovedeşte şi trebuie să-şi dovedească în mod necesar realitatea prin exemple ale experienţei, iar libertatea — idee a raţiunii — are o realitate în sine problematică, deoarece nu poate fi

[5] Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul,* Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 294.

[6] Im. Kant, *op. cit.,* p. 449.

[7] *Ibidem,* p. 449—450.

demonstrată în nici un mod cu ajutorul legilor naturale şi nici în vreo experienţă posibilă.

„Legislaţia raţiunii omeneşti (filozofia) — scria Kant — are două obiecte, natura şi libertatea, şi cuprinde deci atît legea naturii, cît şi legea morală, la început în două sisteme diferite, iar la sfîrşit într-un singur sistem filozofic. Filozofia naturii se raportează la tot ceea ce este, pe cînd filozofia moravurilor numai la ceea ce *trebuie să fie*“ [8]. Elementul comun al unităţii naturii şi lumii umane este cauzalitatea şi, în acest sens, Kant afirmă : „Cu privire la ceea ce se întîmplă nu se pot concepe decît două feluri de cauzalitate : sau cauzalitatea potrivit *naturii* sau cauzalitatea din *libertate*“ [9].

Lumea morală, posibilă prin libertate îşi creează propria sa necesitate, este gîndită ca inteligibilă, întrucît se face abstracţie de toate condiţiile şi chiar de toate obstacolele moralităţii. Ea nu este decît o idee, însă o idee practică care poate şi trebuie să-şi exercite influenţa asupra lumii sensibile, pentru a o face cît mai mult posibil conformă acestei idei.

Cu toate că lumea valorilor este relativă la om, la raţiunea sa, aceasta nu înseamnă afirmarea naturii subiectivist-relativiste a valorii. Dimpotrivă, valoarea, afirmă Kant, este absolută ; dacă ar fi condiţionată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru raţiune nici un principiu practic suveran [10]. Natura absolută a valorii semnifică faptul că fiecare are obligaţia de a acţiona în virtutea unei maxime universale, adică în calitate de legislator pentru ansamblul umanităţii.

Lume umană prin excelenţă, lumea valorilor dobîndeşte o *obiectivitate specifică*. Înţelegînd obiectivitatea valorilor într-o manieră diferită de filozofia anterioară, Kant depăşeşte punctele de vedere care cantonau ontologia valorii fie în sfera individualităţii (subiectivităţii), fie într-o existenţă absolută.

În filozofia antică s-a afirmat o concepţie *esenţialistă* despre valori. Binele şi frumosul erau considerate calităţi obiective ale lucrurilor, proprietăţi ale obiectelor, dar nu ale obiectelor situate într-o anumită relaţie cu subiectul. Astfel, Aristotel afirma că pre-

[8] *Ibidem*, p. 623.

[9] *Ibidem*, p. 441.

[10] Im. Kant, *Critica raţiunii practice*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 47.

ferăm frumosul pentru calităţile lui intrinseci, iar Lucian că fiecare lucru îşi are frumuseţea lui proprie [11].

Ca reacţie împotriva modalităţii transcendente de soluţionare obiectivistă a naturii valorilor, în epoca modernă accentul a fost pus pe caracterul *subiectiv, individual* al valorilor. Gînditorii din această epocă nu atribuiau naturii nici frumuseţe nici urîţenie, nici ordine şi nici confuzie, ci dimpotrivă lucrurile puteau fi frumoase sau urîte, ordonate sau confuze numai în raport cu capacitatea subiectivă de cugetare. În acest sens, Descartes scria : „Dar în general nici frumosul, nici plăcutul nu înseamnă nimic decît un raport dintre judecata noastră şi obiect, şi datorită faptului că judecăţile oamenilor sînt atît de diferite, nu putem spune că frumosul şi plăcutul ar avea o măsură determinată" [12].

Kant nu a eludat problema obiectivităţii valorilor dar a sesizat, pe de o parte, că pretenţia de a stabili o realitate anterioară valorilor care să servească de fundament acestora (Dumnezeu) nu se susţine, după cum, pe de altă parte, a considerat că întemeierea lor pe experienţa individuală, subiectivă, le transformă în himere. „Cine ar vrea să scoată conceptele virtuţii din experienţă, cine ar vrea să dea (cum de fapt au făcut mulţi) ca model pentru izvorul de cunoaştere ceea ce poate servi cel mult ca exemplu pentru o explicaţie imperfectă, acela ar face din virtute o fantomă echivocă, variabilă după timp şi împrejurări, inutilizabilă pentru o regulă" [13].

Aşadar, Kant a respins atît întemeierea obiectivităţii valorilor prin apel la divinitate sau la lucrurile reale, cît şi circumscrierea lor exclusiv în sfera individualităţii. Ceea ce se întîlneşte în filozofia sa este ideea *obiectivităţii valorilor* şi *natura lor umană* (relaţională), adică înţelegerea unei obiectivităţi care se poate atribui nu unui obiect real, *ci relaţiei subiectului cu obiectul.*

Obiectivitatea valorilor, pe care Kant le numeşte, cu un termen împrumutat de la Platon, Idei, nu decurge din faptul că sînt arhetipuri, ci condiţii pentru experienţe posibile. Cu toate că nu au în simţuri nici un obiect corespunzător şi nici nu pot fi exprimate vreodată pe deplin, realitatea lor nu poate fi negată. „Cînd

[11] W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii,* vol. I, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1978, p. 244, p. 371.

[12] R. Descartes, *Scrisoare către Mersenne din 18 martie 1630* (ed. Adam-Tannery, I, 132, *apud* W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii,* vol. 4, Edit. Meridiane, 1978, p. 150.

[13] Im. Kant, *Critica raţiunii pure,* Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 293.

numim o Idee, spunem *foarte mult* cu privire la obiect (ca despre un obiect al intelectului pur), dar *foarte puțin* cu privire la subiect (cu privire adică la realitatea lui sub condiție empirică), tocmai fiindcă, ca concept al unui maximum, nu poate fi dată niciodată *in concreto* în mod adecvat" [14].

Deoarece în folosirea practică a intelectului nu e vorba decît de aplicarea după reguli, Ideea „rațiunii practice" poate fi dată totdeauna *real,* deși numai în parte *in concreto,* fiind condiția indispensabilă a oricărei folosiri practice a rațiunii. Întrucît sînt practice, Ideile nu sînt himere, iar existența lor presupune funcționalitate. În acest sens Kant sublinia : „...Ideea practică este totdeauna foarte rodnică și absolut necesară cu privire la acțiunile reale" [15].

Nici o acțiune umană nu e posibilă fără idei, chiar dacă sînt idei care nu se realizează. „Faptul că niciodată un om nu va acționa adecvat cu ceea ce conține Ideea pură de virtute nu dovedește deloc că este ceva himeric în această Idee. Căci orice judecată asupra valorii sau non-valorii morale nu este totuși posibilă decît cu ajutorul acestei Idei ; prin urmare, ea este în mod necesar la baza oricărui progres spre perfecțiunea morală, oricît de departe ne-ar ține de ea obstacolele aflate în natura omenească și al căror grad nu poate fi determinat" [16].

În acest fel Ideea devine criteriu, modalitate de apreciere a acțiunilor umane dar și, în virtutea acestui fapt, modelatoare de trebuințe și fixare de scopuri. În ea rațiunea pură găsește chiar cauzalitatea de a produce real ceea ce conține conceptul ei, și de aceea „despre înțelepciune nu se poate spune oarecum disprețuitor : *ea nu este decît o Idee,* ci tocmai fiindcă este Ideea despre unitatea necesară a tuturor scopurilor posibile, ea trebuie să servească drept regulă pentru tot ce e practic ca condiție originară, cel puțin restrictivă" [17].

În măsura în care „practicul" este definit ca „tot ceea ce este posibil pentru libertate" și identificat cu dimensiunea morală, se poate observa că morala însăși capătă acceptări sinonime cu sensul ontologic al libertății, incluzînd umanitatea cu spațiul ei

[14] *Ibidem*, p. 300.
[15] *Ibidem*, p. 301.
[16] *Ibidem*, p. 293.
[17] *Ibidem*, p. 301.

existenţial propriu şi specific. Astfel, prin Kant umanitatea se descoperă în autonomia şi producerea sa, iar descoperirea umanităţii implică descoperirea istoriei. Spiritul uman nu mai este chemat a recunoaşte o ordine care se găseşte deja în realitate, ci se simte responsabil de ordinea lumii.

Referitor la lumea morală, Kant afirmă că are realitate obiectivă, „nu astfel ca şi cînd s-ar raporta la un obiect al unei intuiţii inteligibile (astfel de obiecte nu putem deloc gîndi), ci la lumea sensibilă, dar ca un obiect al raţiunii pure în folosirea ei practică, şi la un *corpus mysticum* al fiinţelor raţionale din lume, întrucît liberul lor arbitru posedă în sine, sub imperiul legilor morale, perfectă unitate sistematică atît cu el însuşi, cît şi cu libertatea oricărui altuia“ [18].

Obiectivitatea lumii morale decurge din raporturile interindividuale în care fiecare caută să-şi acorde libertatea sa cu libertatea celorlalţi, un principiu practic fiind obiectiv dacă este valabil, pentru voinţa tuturor fiinţelor raţionale. Se conturează, încă vag, ideea unei procesualităţi obiective, înăuntrul căreia fiinţează omul, care este forma acestei fiinţări, precum şi ideea unei obiectivităţi ca produs al activităţii umane practice, în virtutea şi pe temeiul libertăţii, care defineşte acest univers. În acest proces raţiunea este denominatorul comun al tuturor oamenilor de bunăvoinţă, este condiţia permanentă a tuturor actelor de voinţă prin care se manifestă omul.

Voinţa umană nu este determinată numai de ceea ce afectează nemijlocit simţurile, „ci noi avem o facultate de a învinge, prin reprezentări despre ceea ce este util sau dăunător chiar într-un mod mai îndepărtat impresiile produse asupra facultăţii noastre apetitive sensibile“ [19]. Aceste reflecţii asupra a ceea ce este demn să fie rîvnit din punctul de vedere al întregii noastre stări, adică este bun şi util, se bazează pe *raţiune.* „De aceea, aceasta dă şi legi care sînt imperative, adică *legi* obiective *ale libertăţii* şi care indică *ce trebuie să se întîmple,* deşi poate nu se întîmplă niciodată, şi prin aceasta ele se disting de *legile naturii,* care nu tratează decît despre ceea *ce se întîmplă ;* din această cauză, ele se numesc şi legi practice“ [20].

[18] *Ibidem,* p. 604.

[19] *Ibidem,* p. 600.

[20] *Ibidem.*

Produsă în activitatea umană, obiectivitatea este procesualitate, nu este constituită, ci se constituie ca universalitate subiectivă, prin excluderea a ceea ce este disjunctiv în ființele raționale cît și a constrîngerilor impulsurilor sensibilității. Obiectivitatea valorilor și principiilor semnalează o experiență la care toți indivizii trebuie să se refere și în acest caz Kant transferă obiectivitatea lumii morale în realitatea transcendentă a istoriei.

Ideea plasării valorilor în cadrul transcendent al realităților sociale se regăsește în sociologia lui Durkheim, care a încercat să definească valorile fără a recurge la postulatele metafizice la care mai făcea încă apel Kant. Apelul la principii care determină valorile exprimă faptul că gînditorul din Königsberg *nu a reușit să se desprindă definitiv de obiectivismul clasic.* Astfel, în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant afirma : „Ne place să ne măgulim cu un mobil mai nobil pe care ni-l atribuim în mod eronat, dar în realitate nu putem ajunge niciodată pe deplin, nici chiar prin cel mai sever examen, pînă la mobilurile secrete ale acțiunilor noastre, deoarece cînd este vorba de valoarea morală, ceea ce importă nu sînt acțiunile, pe care le vedem, ci principiile lor interne, pe care nu le vedem“ [21].

Dacă este adevărat că, prin concepția sa Kant a încercat să sintetizeze *obiectivismul esențialist* cu *subiectivismul relaționist*, nu este mai puțin adevărat că ideile sale centrale se regăsesc în cele mai diverse teorii despre valori. Influența lui Kant asupra axiologiei din secolele al XIX-lea și XX s-a exercitat atît direct, în sensul dezvoltării sau transfigurării unor idei ale gîndirii sale, cît și indirect, în măsura în care unele concepții axiologice s-au constituit ca reacții împotriva unor exagerări sau unilateralizări specific kantiene.

Afirmarea naturii umane a valorii, proprie conștiinței teoretice care descoperă omul în autonomia sa față de Dumnezeu, a dobîndit o formă radicală în filozofia lui Nietzsche, care a proclamat : „Dumnezeu a murit“. Afirmînd că eul creează, dă măsură și valoare lucrurilor, el a atribuit individului toată puterea de jurisdicție asupra valorilor. Întrucît a afirmat că această voință este fără lege de vreme ce ea însăși face legea, Nietzsche ajunge la un individualism și relativism care fac valorile incompatibile unele cu altele.

[21] Im. Kant, *Critica rațiunii practice*, Edit. științifică, București, 1972, p. 189.

Prin primatul acordat acţiunii asupra tuturor celorlalte valori, R. Polin consideră că poate înlătura individualismul lui Nietzsche, deoarece „singura realitate a altuia constă pentru mine în actele lui creatoare“ [22].

Ideea definirii obiectivităţii valorilor prin caracterul lor imperativ o regăsim la Durkheim care, pentru a evita individualismul şi voluntarismul, a conceput acţiunea creatoare a omului nu ca un atribut al individului, ci ca o creaţie colectivă. Fără a recurge la principii sau postulate metafizice, acesta a plasat valorile în cadrul pozitiv al relaţiilor sociale.

Deşi nu poate fi înţeleasă raţional în afara omului şi a istoriei sale, *lumea valorilor dobîndeşte o relativă autonomie şi o obiectivitate specifică,* nu în sensul platonismului, ci o obiectivitate ce se manifestă prin subiect cu ocazia unor situaţii concrete, de care nu se pot face abstracţie.

Obiectivitatea valorilor decurge, în primul rînd, din întemeierea lor pe procesul de muncă, pe activitatea omenească practică obiectivă, iar în al doilea rînd, din faptul că această activitate se realizează pe baza şi în cadrul unor condiţii de existenţă ale grupurilor sociale din care fac parte indivizii. Fiecare etapă a societăţii, arătau Marx şi Engels, „găseşte de-a gata un rezultat material dat, o sumă de forţe productive, raporturi istoriceşte formate — între oameni şi natură, ca şi raporturi între indivizi, transmise fiecărei generaţii de generaţia precedentă —, găseşte o masă de forţe productive, capitaluri şi împrejurări, care, deşi pe de o parte sînt modificate de noua generaţie, pe de altă parte însă îi prescriu acesteia propriile ei condiţii de viaţă şi îi imprimă o anumită dezvoltare cu caracter aparte“ [23].

Pe condiţiile sociale de existenţă se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, iluzii, mentalităţi, credinţe, imagini, comportamente, concepţii despre lume. Ansamblul acestor valori, credinţe sînt create şi modelate pe baza condiţiilor de existenţă. Lumea valorilor, în diversitatea sa, nu apare decît *în, prin* şi *pentru* societate, ca un produs al creaţiei umane, prin intervenţia sa constantă de transformare a mediului natural şi social. De aici şi caracterul obiectiv al valorilor întrucît sînt produse ale practicii sociale,

[22] R. Polin, *La création des valeurs*, P.U.F., Paris, 1944, p. 242.

[23] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 3, Edit. politică, Bucureşti, 1962, p. 39.

iar aprecierea lor se face întotdeauna în funcție de criterii social-mente și istoricește condiționate.

În concepția materialist-dialectică relativa autonomie a lumii valorilor se exprimă în faptul că valorile, care la nivelul întregii societăți se organizează într-un sistem coerent, se dezvoltă și după o dialectică proprie : sistemul valorilor este un reflex al nevoilor grupului, însă valorile precum și credințele, trebuințele, atitudinile, simbolurile și comportamentele care le sînt corelative, constituie, la rîndul lor, nevoi pentru indivizi și grupuri sociale.

IV. KANT ŞI FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ

INFLUENŢA *CRITICII RAŢIUNII PURE* ÎN FILOZOFIA ROMÂNEASCĂ

SIMION GHIŢĂ

Marea influenţă a kantianismului se datoreşte mai ales polivalenţei sale culturale şi concordanţei sale cu spiritul şi cu structura culturii moderne.

O trăsătură esenţială a kantianismului, prin care a depăşit iluminismul şi care explică puternica influenţă exercitată asupra culturii contemporane, este spiritul său critic funciar. Este adevărat că şi iluminismul a fost critic, a adus totul în faţa tribunalului raţiunii. Totul în afară de raţiune. Kant a supus criticii raţiunea însăşi, stabilindu-i posibilităţile şi limitele şi asigurînd dreptul la existenţă autonomă şi altor valori spirituale.

Kant a apreciat atît de mult rolul spiritului critic, al conştiinţei critice în filozofie, încît considera că „critica este faţă de metafizica obişnuită, de şcoală, întocmai cum chimia este faţă de alchimie sau astronomia faţă de astrologie [1]".

Contribuţia principală a kantianismului la reforma filozofiei consta în schimbarea metodei de cercetare în acest domeniu, metodă inspirată din ştiinţele exacte — matematicile şi fizica. „În această încercare de a schimba metoda de pînă acum a metafizicii şi de a efectua cu ea, după exemplul geometrilor şi al fizicienilor, o revoluţie totală constă sarcina acestei critici a raţiunii pure speculative. Ea este un tratat de metodă, nu un sistem al ştiinţei însăşi" [2].

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă,* traducere de Mihail Antoniade, Bucureşti, 1924, p. 178.

[2] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere de N. Bagdasar şi Elena Moisuc, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 26.

Dintre științele exacte, cel mai mult l-au influențat geometria euclidiană și fizica newtoniană. Inspirat din fizica marelui savant englez — care încheiase imaginea mecanicistă a universului prin teoria gravitației universale — Kant a dat în perioada precritică o imagine similară asupra universului, privit în geneza lui, prin cunoscuta sa teorie cosmogonică. Dar ceea ce se cunoaște mai puțin este faptul că și în perioada criticistă Kant a fost puternic influențat de fizica newtoniană : unirea experienței cu matematica, întemeierea întregii științe pe adevăruri necesare și universale etc.

Admițînd fizica newtoniană — incompatibilă cu vechea metafizică speculativă —, Kant a căutat să reformeze metafizica, dîndu-i un nou fundament, în concordanță cu metodologia noii științe. „Newton e modelul pentru metoda metafizicii — observă Mircea Florian — iar idealul e o metafizică tot așa de sigură ca și fizica lui Newton" [3]. Gînditorul român consideră că influența lui Newton asupra criticismului kantian e atît de mare încît opune ideii lui Riehl „fără Hume nici Kant" convingerea sa că „fără Newton nici Kant".

Marele filozof german a căutat să integreze știința nouă în spiritualitatea epocii, să asimileze spiritul științei în conștiința filozofică.

Finalitatea *Criticii rațiunii pure* este o nouă întemeiere a științei și a cunoașterii care, pe de o parte, să o elibereze de subiectivism și de supranatural, iar pe de altă parte, să dea o bază unică atît fizicii, cît și matematicii și să legitimeze aplicarea matematicii la experiență. Cu toate concluziile ei agnostice, teoria kantiană a științei înlătură neajunsurile teoriilor precedente și se plasează în același plan cu știința, fiind în concordanță cu spiritul științei însăși [4].

◇

Datorită semnificației ideologice progresiste și mai ales polivalenței sale culturale, kantianismul a pătruns destul de repede în România.

De la Gheorghe Lazăr la Rădulescu-Motru, kantianismul a constituit o permanență în gîndirea filozofică românească. În dife-

[3] Mircea Florian, *Immanuel Kant, în Istoria filozofiei moderne*, vol. II, București, 1938, p. 37 (Societatea română de filozofie).

[4] În legătură cu această problemă, a se vedea și Alexandru Boboc, *Actualitatea criticismului kantian* („Contemporanul" nr. 21 din 17 mai 1974).

rite perioade istorice, el a avut și la noi funcții și semnificații variate. Din acest punct de vedere, putem distinge mai multe perioade : I. Începuturile filozofiei românești moderne și Kant (de la introducerea învățămîntului filozofic în limba română, pînă la înființarea universităților, aproximativ 1818—1860) ; adică de la Gheorghe Lazăr la Simion Bărnuțiu, cînd kantianismul a dominat în învățămînt prin manuale alcătuite de Krug, J. Beck și alți discipoli ai filozofului din Königsberg ; II. de la 1860 la 1890 — perioada de asimilare a filozofiei moderne, cînd gîndirea filozofică românească era dominată de scientism și de kantianism ; III. Filozofia kantiană în perioada renașterii metafizicii și a spiritului filozofic, cînd filozofia kantiană a reprezentat un punct de plecare sau un element constitutiv al unor concepții proprii elaborate de filozofii români (1890—1920) ; IV. Kantianismul în perioada de maturizare a filozofiei românești (1920—1944) cînd a constituit un punct de sprijin pentru orientarea raționalistă, fiind, în același timp, criticat de orientarea iraționalistă ; V. Kant în filozofia românească de după Eliberare.

I.Datorită poziției geografice și mai ales condițiilor istorice speciale, kantianismul a pătruns relativ timpuriu în țările române.

Cu Gheorghe Lazăr (1779—1823), kantianismul pătrunde în învățămîntul filozofic românesc chiar de la începuturile lui (1818). Eliade-Rădulescu ne informează că Lazăr a predat la colegiul Sf. Sava filozofia kantiană, angajînd în acest sens o polemică cu profesorul Erdeli care preda filozofia după Condillac [5].

Primul curs de filozofie în limba română la Iași (1834) ținut de Eftimie Murgu (1805—1870) propaga, de asemenea, idei kantiene.

În școlile românești, filozofia a fost predată mulți ani în spirit kantian de către Aug. Treboianu Laurian (1810—1881), Simion Bărnuțiu (1808—1864) și Timotei Cipariu (1805—1887) după manualele lui W. T. Krug, succesorul lui Kant la universitatea din Königsberg. Menționăm, de asemenea, dizertația inaugurală a lui Ion Zalomit (1810—1885) *Principes et mérites de la philosophie de Kant* (Berlin 1848). Care este semnificația propagării filozofiei kantiene în învățămîntul românesc din această perioadă ? Dacă la unii profesori, filozofia propagată de la catedră, după manuale ofi-

[5] Vezi I. Eliade-Rădulescu, *Gheorghe Lazăr* în „Curierul românesc" X, 1839, p. 263—264. Vezi și Gheorghe Epure, *Gh. Lazăr — primul kantian român*, în „Revista de filozofie" nr. 6/1974.

ciale, a avut unele tendințe de compromis, cel puțin la Gheorghe Lazăr, Aug. Treboniu Laurian și Simion Bărnuțiu kantianismul reprezenta tendința filozofiei românești de a se emancipa de teologie și de a se afirma ca disciplină intelectuală autonomă.

„Prin criticismul lui Kant — scrie Laurian — se potolește cearta dintre dogmatism și scepticism, se închide drumul misticismului" [6].

Tendința de emancipare a filozofiei de teologie este și mai pronunțată la Simion Bărnuțiu, care a tradus în întregime manualul lui Krug. Într-o scrisoare din 1839 către Gh. Bariț, el deplînge faptul că filozofia „a fost după toată etimologia cuvîntului și înțelesul, numai roaba teologiei" [7].

II. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, kantianismul a fost reactualizat în Europa în aspectul său metodologic-gnoseologic, prin care se apropia mai mult de spiritul științelor exacte, cu care căuta o înțelegere. Și în gîndirea filozofică românească din această perioadă, kantianismul va fi valorificat tot sub acest aspect, caracteristic *Criticii rațiunii pure*. Principalul promotor al kantianismului în filozofia și în general în cultura românească din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost Titu Maiorescu [8]. Deși în primul deceniu se afla sub puternica influență a lui Herbart și a lui Feuerbach, tînărul gînditor român manifesta un interes deosebit față de filozofia kantiană și în special față de *Critica rațiunii pure*, înainte de apariția neokantianismului în Germania. Dealtfel, și după apariția acestui curent, Maiorescu va rămîne la kantianismul clasic, chiar dacă acesta va fi simplificat și colorat schopenhauerian. Așa cum reiese din scrisorile sale, în august 1861, Maiorescu traducea din *Critica rațiunii pure*. Motivul nu era însă adeziunea la sistemul kantian, pentru care avea totuși admirație, ci introducerea lui în cultura română. „Voi continua mai departe traducerea *Criticii rațiunii pure* de Kant, pe care am început-o de cîtva timp — scria el tatălui său la 13 august 1861. Eu îmi promit mult de la această lucrare și o urmez cu toată căldura cuvenită. Cu acest op, gîndesc a debuta în România ca publicist. Pe de altă

[6] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic...*, București, 1845, p. 11.

[7] Vezi „Tribuna poporului", VII, nr. 43 din 5/18 martie 1903.

[8] Vezi Simion Ghiță, ***Titu Maiorescu și filozofia kantiană***, în „Revista de filozofie", nr. 1/1972, și nr. 2/1973 și ***Titu Maiorescu, filozof și teoretician al culturii***, Edit. științifică, 1974.

parte, o asemenea traducere îmi este cea mai bună preparare la profesura filozofică, care, spre a spune termenul adevărat, mă entuziasmează. Cu filozofia lui Kant o să încep cursul filozofic la facultatea din București. Dacă nu există catedră, o voi deschide gratis, prin cursuri publice, la care mă pregătesc acum cu o seriozitate vitală" [9].

La întoarcerea în țară, primul curs de filozofie, ținut însă la Universitatea din Iași, în anul 1863—1864, a fost consacrat filozofiei kantiene, iar în 1867, a vorbit în cadrul conferințelor publice despre *Critica rațiunii pure*.

După 1872, Titu Maiorescu a trecut de la Herbart și Feuerbach la filozofia kantiană, pe care a asimilat-o într-o coloratură schopenhauerianã. Acest fapt este vizibil în prelegerile sale de logică și mai ales în cursul de istoria filozofiei contemporane.

Refuzînd să se închidă în orizontul îngust al unui singur sistem — fie el și al lui Kant — Maiorescu a asigurat o perspectivă largă filozofiei românești care, în colaborare cu știința, dar liberă să se avînte și singură în necunoscut, rămîne o disciplină intelectuală necesară spiritualității moderne în general și culturii române în special. Luptînd cu cele două tendințe din cultura română — cea veche, care subordona filozofia religiei, și cea nouă, care tindea să renunțe la filozofie, mulțumindu-se numai cu știința, Titu Maiorescu a contribuit substanțial la introducerea filozofiei moderne ca disciplină autonomă în cultura română și la îmbogățirea ei cu o dimensiune fundamentală. Aceasta a fost, în esență, funcția kantianismului maiorescian în evoluția filozofiei românești.

Kantianismul de coloratură schopenhaueriană propagat de Maiorescu la „Junimea" după 1870 a găsit ecou în gîndirea lui Mihai Eminescu (1850—1889), A. D. Xenopol (1847—1920) (pînă pe la 1880) și a altor intelectuali.

La îndemnul lui Titu Maiorescu, Eminescu a tradus din *Critica rațiunii pure*. Scopul practic imediat era pregătirea pentru catedra de filozofie de la Universitatea din Iași, unde urma să contribuie la acțiunea de introducere a filozofiei kantiene în cultura românească. Dar acesta nu era obiectivul principal, căci introducerea kantianismului începuse la „Junimea" mai înainte și nu urmărea scopuri didactice, ci familiarizarea scriitorilor noștri cu

[9] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, vol. III, Biblioteca Academiei, Arhiva Maiorescu.

o filozofie capabilă să-i introducă într-o lume spirituală situată la mare altitudine și să stimuleze propria lor creație.

III. După 1890, kantianismul capătă o nouă semnificație în filozofia românească. Maiorescu continuă să-l propage prin cursurile sale, urmărind aceleași scopuri ca și în perioada precedentă, dar căutînd să-l apropie pe Kant de pozitivismul lui Comte și de evoluționismul lui Spencer. În ultimul deceniu al veacului trecut, el a reușit să întemeieze o mișcare filozofică, formată în cea mai mare parte din foștii săi studenți, dar și din intelectuali din generația mai veche, ca Ștefan Michăilescu, de pildă. Cele două tendințe pe care Maiorescu le-a cultivat, mai întîi paralel, apoi în convergență — kantianismul și scientismul — formează acum două direcții ale noii mișcări filozofice.

Direcția scientistă a fost urmată de Ștefan Michăilescu în lucrarea sa *Introducere la psihofizică* (1892), și P. P. Negulescu în *Critica aprioriismului și a empirismului* (1892) și de alții. Majoritatea foștilor săi studenți au mers însă în direcția kantiană : C. Rădulescu-Motru, în *Realitatea empirică și condițiile cunoștinței* (1889), *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität* (1892), *Valoarea silogismului*, (1898) etc ; Pompiliu Eliade în *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer* (1891) și în teza de doctorat la Sorbona, *Quomodo fiat silogismus quidque valeat* (1898) ; Mihail Dragomirescu în *Immanuel Kant, Criticismui ;* Gr. Tăușan, Ion Petrovici, Mircea Djuvara și de alții. Deși sînt antipozitiviști, acești gînditori, apărînd autonomia filozofiei, manifestă în același timp respect față de știință cu ajutorul căreia caută să regenereze filozofia însăși. Și atitudinea față de Kant se schimbă. Kantianismul nu mai este doar propagat și apărat, ci e privit în mod creator.

Pentru Rădulescu-Motru, filozofia kantiană va reprezenta punctul de plecare în elaborarea unui sistem propriu, în concordanță cu știința vremii și adaptat la specificul culturii naționale.

Rădulescu-Motru (1868—1956) considera că Im. Kant [10] a determinat o adevărată cotitură în dezvoltarea gîndirii filozofice prin critica făcută dogmatismului vechiului raționalism metafizic precum și scepticismului.

[10] Vezi S. Ghiță, *C. Rădulescu-Motru et la philosophie kantienne*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", Série de Philosophie et Logique, nr. 2—3/1968.

Este un mare merit al lui Kant, consideră Motru, înlăturarea din gnoseologie a vechii erori despre pasivitatea conștiinței și demonstrarea rolului ei activ în cunoaștere. Kant a avut însă o concepție limitată despre conștiință pe care a redus-o la funcțiile ei logice. „Conștiința în genere" a lui Kant este o conștiință abstractă, neschimbătoare, formală, care planează deasupra conștiinței individuale schimbătoare. Or, psihologia nouă cere să legăm conștiința logică generală și formală de conștiința psihologică reală și individuală.

Prin psihologie și biologie, Rădulescu-Motru leagă gnoseologia de ontologie, integrînd fenomenele psihice în determinismul universal.

Psihologia nouă, argumentează el, arată că fenomenele naturii interne au logica lor, determinată de legile obiective și necesare, iar funcțiile senzoriale și cele raționale sînt de asemenea supuse unor legi naturale, căci psihicul este și el o parte a naturii. Determinismul universal asigură puntea de legătură dintre fenomenele gnoseologice și cele ale naturii. Gnoseologia este condiționată de ontologie și nu invers, ca la Kant. A vedea deosebiri atît de mari între funcțiile senzoriale și cele logice ale sufletului omenesc — cum făcea autorul „metodei transcendentale" — spune Motru — înseamnă de fapt a considera că există două suflete și nu unul. Trebuie deci mai întîi restabilită unitatea conștiinței, a sufletului, prin apropierea dintre funcțiile lui și apoi unitatea dintre conștiință și natură. Trebuie, prin urmare, făcut saltul de la „conștiința transcendentală" kantiană la „conștiința reală", așa cum este cunoscută de psihologia științifică.

Prin urmare, cu toate că a pornit de la unitatea conștiinței ca bază a științei — ca și Im. Kant — prin integrarea conștiinței în determinismul universal, filozoful român a depășit în cele din urmă apriorismul și agnosticismul kantian.

Am insistat mai mult asupra lui Rădulescu-Motru pentru a ne da seama de modul nou de abordare a problemelor filozofice, ridicate de *Critica rațiunii pure,* de calea prin care gînditorul român a încercat să-l depășească pe Kant. Acest fapt ne-a permis să punem în lumină distanța care desparte kantianismul maiorescian — reprezentativ pentru perioada precedentă — de kantianismul lui Rădulescu-Motru, reprezentativ pentru filozofia românească din primele decenii ale secolului nostru.

Caracteristice pentru kantianismul român din perioada postmaioresciană sînt și concepțiile lui Ion Petrovici (1882—1970), care l-a admis parțial numai în gnoseologie, a lui Mircea Djuvara (1886—1944), care a încercat să-l combine cu intuiționismul bergsonian — și a lui Eugeniu Sperantia (1888—1937) care la 912 susținea un „apriorism pragmatic".

În articolul *Kant și cugetarea românească* (1924), Ion Petrovici își preciza astfel atitudinea față de filozofia kantiană. „Autorul scrierii de față, fără a crede că filozofia lui Kant este menită a fi de-a pururi ultimul cuvînt al cugetării, socotește totuși că încercările făcute pentru a-l depăși pe Kant (evoluționismul spencerian, empiriocriticismul, intuiționismul, pragmatismul, sociologismul etc) nu au, în ansamblul lor, aceeași valoare ca și filozofia kantiană, care rămîne încă firul cel mai luminos de orientare în gîndire" [11]

El admite apriorismul numai ca metodă secundară, dar cu o funcție foarte importantă. A lega filozofia exclusiv de știință — argumentează el în perioada „crizei științei" — înseamnă a o expune pericolului de a fi atinsă și ea de criză. De aceea, Ion Petrovici caută să acorde filozofiei o anumită independență față de știință și să-i asigure o temelie absolută în rațiunea umană. În acest fel, criza științei nu se va putea extinde și la filozofie. „Această independență a generalităților filozofice de împrejurările experienței... se datorește faptului că în ele se găsește, ca element hotărîtor, tocmai din pricina universalității lor necondiționate, un factor aprioric, un factor logic, care le face să reziste experiențelor noi și neașteptate într-o măsură în care nu rezistă generalitățile științifice speciale... Din această cauză, criza actuală a unora din științele speciale — a unor științe foarte pozitive — care a alarmat lumea științifică și a deșteptat reflecții triste asupra puterilor minții omenești, lasă netulburate și intacte acele generalități mai vaste ale filozofiei" [12].

În această perioadă, filozofia kantiană depășește cercurile de specialitate și începe să pătrundă în straturi mai largi prin traduceri și compilații datorate mișcării liber-cugetătorilor.

IV. După primul război mondial, condiția kantianismului în filozofia românească, intrată în faza de maturitate, s-a schimbat.

[11] Ion Petrovici, *Din cronica filozofiei românești*, București, p. 17.
[12] Ion Petrovici, *Cercetări filosofice*, p. 153—154.

Curentul raționalist, cel mai puternic în această perioadă, îl omagiază în 1924, cu ocazia bicentenarului nașterii, pe marele filozof german, în care văd doar un punct de sprijin și nu un maestru.

„Revista de filosofie" — principala revistă filozofică din țară — a consacrat în 1924 un număr special filozofiei kantiene, publicînd articole semnate de Ion Petrovici *(Kant și cugetarea românească)*, Mircea Florian *(Kant și cugetarea modernă)*, S. Siegel *(Geneza criticismului lui Kant)*, Mihai Ralea *(Legitimitatea apriorismului — justificarea psihologică)*, Marin Ștefănescu *(Rolul ideilor în filozofia lui Kant)*. Revista publică de asemenea două recenzii semnate de Mircea Florian asupra unor cărți consacrate unor probleme kantiene : Max Adler, *Das Sociologische in Kants Erkentnisskritik* și Alex. Ieșan, *Organizarea experienței.*

Este surprinzător faptul că, dintre aceștia, cel mai mult s-a apropiat atunci de Kant psihologul și sociologul Mihai Ralea (1896—1964). În toate aceste articole, Kant este privit critic, în spiritul conștiinței filozofice a vremii. Ca și ceilalți filozofi raționaliști din perioada interbelică, admiratori ai marelui filozof german, Ralea se delimitează categoric de apologeți și de discipoli și respinge raționalismul absolut, care considera rațiunea ca plasîndu-se în afara de contingențele și vicisitudinile omenești. Filozofia kantiană cu categoriile ei — scrie gînditorul român — a devenit pentru unii filozofi o evasiteodicee, instalată, ca un principiu matematic, peste realitatea umană. „Astăzi cînd prețuim geniul lui Kant se cuvine să-i interpretăm gîndul în alfabetul timpului, să-l întinerim cu punctul de vedere al epocii noastre" [13]. Fără să respingă apriorismul logic, Ralea consideră că psihologia din acea vreme ar confirma apriorismul kantian, ceea ce Rădulescu-Motru negase încă din perioada precedentă. El simpatizează cu interpretarea sociologică a apriorismului kantian dată de Max Adler, interpretare criticată de Mircea Florian în recenzia publicată în același volum.

În același an jubiliar, a publicat și C. Rădulescu-Motru mai multe articole asupra lui Kant, pe care îl laudă pentru că a emancipat teoria cunoașterii și antropologia de supranatural. Pentru Kant, „știința, instrumentul de dominare asupra naturii, nu mai

[13] Mihai Ralea, *Legitimitatea apriorismului*, în „Revista de filozofie", nr. 1—2/1924, p. 47.

este, prin urmare, dăruită omului de puteri supranaturale, ci o creație a inteligenței, a funcțiilor sintetice autonome ale acesteia" [14].

Cea mai reprezentativă pentru orientarea raționalistă din filozofia românească de atunci ni se pare atitudinea lui Mircea Florian (1888—1960) care a consacrat numeroase și consistente studii filozofiei kantiene. Într-unul din articolele jubiliare consacrate marelui filozof german, Mircea Florian conchide : „Pînă ce nu vom izbuti să clădim în locul casei criticiste un adăpost spiritual tot atît de trainic, e de preferat a ne apropia cu evlavie de cugetătorul care a făcut din metoda critică, tolerantă și înțelegătoare, o unealtă spirituală trebuitoare oricărei culturi naționale" [15].

În aceeași perioadă, orientarea iraționalistă și profascistă a privit cu ostilitate filozofia kantiană. Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu și alții îl considerau pe Kant ca pe un reprezentant al trecutului în filozofie ; el nu deschide, ci închide o perioadă istorică. „Cartea lui nu poate fi adevărată ; e departe de noi", scria Nae Ionescu. Și avea dreptate, căci raționalismul și umanismul kantian n-au nimic comun cu „valul mistic" din perioada interbelică.

Între cele două războaie mondiale — își amintea Mircea Florian în 1958 — unii tineri „s-au plîns că teoria kantiană a cunoașterii îi țintuiește la suprafața lucrurilor și că îi împiedică de a se afunda în abisurile „realității". Unii au mers mai departe și au susținut că misticismul de atunci este mijlocul îndrăzneț, oarecum „ilegal", de a se elibera de închisoarea kantianismului. Că o asemenea justificare a „valului mistic" nu este fundată, o recunoaște oricine a surprins una din laturile cele mai ascunse ale kantianismului, doctrină proteiformă, polifonică pînă la disonanță și contradicții [16].

În anii de după Eliberare, filozofia kantiană a fost repusă în drepturile ei de filozofie raționalistă capabilă să stimuleze gîndirea filozofică creatoare. Filozofii marxiști văd în filozofia kantiană — componentă principală a filozofiei clasice germane — o apoteoză a rațiunii și a demnității omului, una din cele mai măreț creații ale spiritului uman.

[14] C. Rădulescu-Motru, *Immanuel Kant în lumina gîndirii europene*, în revista „Ideea Europeană", V, 1924, nr. 143, p. 1.

[15] „Convorbiri literare", 1924, p. 317.

[16] Mircea Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant* (1958) în volumul *Scrieri alese*, ediție îngrijită de Nicolae Gogoneață, Edit. Academiei, 1968, p. 249.

PREZENȚA LUI KANT ȘI ACȚIUNEA *CRITICII* ÎN GÎNDIREA ROMÂNEASCĂ DIN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA *

RADU PANTAZI

Stabilirea, dimensionarea și evaluarea penetrației și a influenței unor concepții filozofice asupra altora, determinarea circulației unor idei dintr-o țară în alta, sînt datoare a ține seama de contextul istorico-social în care fenomenul în cauză s-a produs, trebuie să ia în considerare, să delimiteze rolul jucat de ideile respective în diferite momente istorice. Cu atît mai mult devine necesară aplicarea acestui principiu metodologic în analiza pătrunderii și răspîndirii unor concepții filozofice care, ele însele contradictorii, au exercitat înrîuriri contrarii. Cum este cazul filozofiei lui Immanuel Kant.

Cunoscute la noi la scurt timp după moartea filozofului, ideile acestuia au jucat în prima parte a secolului al XIX-lea un rol predominant pozitiv, au fost apărate și criticate de pe poziții idealiste și, respectiv, materialiste începînd cu a doua jumătate a acestui secol, au început să fie analizate și valorificate în spirit marxist în anii de după Eliberare.

Întrucît ni se pare potrivit ca la un moment aniversar să stăruim mai mult asupra laturilor pozitive ale influenței kantiene în țara noastră, ne vom referi mai departe la această influență în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Cu precizarea că o serie de interpreți din trecut — G. Bogdan-Duică, I. E. Torouțiu, P. Pandrea etc. — au înregistrat acest fapt, căruia cercetări ulterioare întreprinse din 1960 de noi înșine și alți colegi de la Institutul de filozofie (S. Ghiță, Elena Gheran, R. Tomoiagă, Gh. Epure) i-au marcat sensul real în cadrul istoric dat.

Principala tendință în gîndirea românească în perioada la care ne referim a fost aceea de a avea filozofie în limba națională, o filozofie raționalistă și distinctă de teologie. Învățămîntul filo-

* Apărut în : „Rev. filoz.", XXI, 6. p. 755—758, București, 1974.

zofic se mai făcea atunci în latină sau greacă. Era absolut necesar să se demonstreze că limba română este capabilă să exprime gînduri înalte, abstracte, mai ales că elementele retrograde susţineau contrariul. Într-o pagină de mare frumuseţe, Grigore, episcopul Argeşului, traducătorul *Logicii* lui Ioan Damaschin dă o viguroasă replică detractorilor limbii române : „Deci încă mai dinainte ştiind eu că unii din dascălii altor limbi, poate de vreo patimă răpindu-se, nu lipsesc a zice că cu neputinţă este a se muta filozofia în limba românească pentru sărăcia zicerilor şi a numirilor, am pus toată osîrdia de am tălmăcit şi pe cele mai nelesnicioase graiuri şi nume, păzind de aproape preînţelegerea tălmăcirii, pentru ca să rămîie greşită şi deşartă părerea acelora şi să se arate prin lucru dovedit cum că toate limbile fără osebire sînt îndemînatice la toate ştiinţele. Că mai mult place muzelor a vorbi în fieştecare neam cu limba lui, decît cu alta străină, fiindcă numai limba patriei este destulă a învăţa pe cei ce doresc a le şti, spre a le învăţa cu deslușire şi cum că fără limba patriei nu numai puţin folositoare s-au arătat şcoalele şi cărţile, ci şi fără nici un spor. Căci în cîtă vreme neamurile Europei nu băga în seamă limba sa ce se vorbea, erau muzele închise în mînăstiri şi palaturi, numai la aceia care avea vreme şi mijloace ca prin limba latinească să le cîştige. Iar după ce au cunoscut paguba care urma la obşte din pricina aceasta, a început fieştecare neam a-şi împodobi limba sa cea vorbitoare şi a se apropia de filozofie“ [1].

Aşadar, şi pentru filozofie limba naţională, pentru că, altfel, spune Bărnuţiu în marele discurs de la Blaj, filozofia n-ar fi în stare să ridice piatra de pe uşa mormîntului. Dar ce fel de filozofie ? Este interesant de remarcat că pe cărturarii noştri, care erau şi militanţi pentru libertate şi dreptate, îi preocupau concepţiile acelor gînditori care puteau să educe cel mai bine tinerimea şi aceştia erau nu teologii, ci filozofii, cei care — cum spunea Vasile Vîrnav, traducătorul *Logicii* lui Condillac — „au făcut o îndelungată şi dreaptă învăţătură a minţii omeneşti, Lockanii, Condillacii, Kanţii“. Şi, dintre toţi, cel mai mult Kant. Filozofia kantiană prin notele ei iluministe, uneori prin tezele materialiste, dar şi prin caracterul ei contradictoriu, de compromis, a corespuns cel mai bine poziţiei burgheziei în ascensiune, dar nu îndeajuns

[1] *Logica* de I. Damaschin, tradusă de Grigore, episcopul Argeşului, Bucureşti, 1825, p. 5—6.

de puternică. Dar cărturarii noștri patrioți exprimau și interese mai largi ale maselor populare și, în acest sens, ei subliniau că omul, așa cum a zis Kant, trebuie să fie liber. *Libertatea morală kantiană a fost transpusă de gînditorii români ai vremii în termeni sociali și politici.* Trebuie spus, totodată, că a fost marcată de către unii din ei semnificația antiteologică a filozofiei kantiene.

Cei mai însemnați gînditori ai vremii care au contribuit la răspîndirea filozofiei kantiene au fost Gheorghe Lazăr, Eufrosin Poteca, Eftimie Murgu, A. Treboniu Laurian, Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu. Cu note mai mult sau mai puțin pronunțat particulare, ei au predat la școală filozofie după Kant, prin filiera Krug Dar un Kant adaptat după nevoile și puterea de înțelegere a „auzitorilor" români. Un Kant, din care se „lămurea" mai mult partea politică și morală a filozofiei sale. Un Kant ce avea să servească drept suport filozofic revoluției în proces de pregătire, revoluției de la 1848.

Începutul îl face Gheorghe Lazăr, care, la 1818, predă primul curs de filozofie în limba patriei, la București. În Moldova, misiunea aceasta nobilă revine lui Eftimie Murgu (1834). Amîndoi își alcătuiau lecțiile după Kant, fără însă a emite judecăți de valoare asupra filozofiei acestuia, cum vor face Eufrosin Poteca și August Treboniu Laurian, primul mai timid, al doilea mai energic. După Laurian, perioada modernă a filozofiei — cu Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Hume, Leibniz — a realizat multe „înaintări" față de cei vechi. „Cu toate acestea — apreciază profesorul român —, ele nu fac decît juneteea filozofiei moderne. Bărbatul care s-o înalte la tărie și constanță bărbătească se arată în Königsberg" [2]. Meritul lui Kant constă, după Laurian, care făcea unele rezerve față de agnosticismul filozofului german, în critica obscurantismului, dogmatismului și misticismului.

Sensul particular pe care-l are filozofia kantiană în perioada dată în țara noastră se vede foarte limpede la Simion Bărnuțiu, cel care în 1839 începe să predea la Blaj filozofia în limba română, cu gîndul mărturisit de a elibera filozofia atît de „jugul și robia limbii latinești", cît și din situația umilitoare de „ancilla theologiae".

[2] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic pronunțat de... cu prilejul examenului public și al împărțirii premiilor în 1 iulie*, București, 1845, p. 10.

În cursurile sale de filozofie și drept, S. Bărnuțiu face dese referiri la scrierile lui Kant, considerînd că filozofia acestuia constituie începutul unei noi perioade în istoria gîndirii umane. Mai mult decît atît, el consideră, exagerînd evident, că după Kant filozofia n-ar mai fi înregistrat prea mari progrese. Referirea este făcută în special în cursul de *Etică*, unde Bărnuțiu remarcă : „În urma lui Kant s-au arătat renumiți filozofi în Germania : Fichte, Schelling, Hegel, Herbart ș.a. însă dacă ne uităm la complexul învățăturii lor relative spre Etică, adoperațiunile lor nu au făcut nici un progres" [3].

Aprecierea de către gînditorul nostru a filozofiei kantiene are în vedere în special criticismul kantian și teza lui Kant despre libertatea umană. Deoarece, după Bărnuțiu, de filozofie nu poate fi vorba atîta timp cît „rațiunea își pierde nedependența", el critică pe baza lui Kant-Krug, dar într-o caracteristică manieră personală, argumentele care se aduceau în sprijinul existenței lui Dumnezeu.

Argumentului ontologic, Bărnuțiu îi răspunde : „existența nu se ține de perfecțiunile unui lucru, pentru că dînd unui lucru existența, acel lucru se pune numai ca reale dimpreună cu toate perfecțiunile sale, așa dară numai *din cugetarea* unei ființe perfectissime, nu urmează că aceea ar căuta să se pună și ca reale" [4].

Argumentul cosmologic n-are nici o putere, socotește profesorul român, „pentru că dacă punem o ființă absolutamente necesare în fruntea lucrurilor contingente, prin aceasta, nu mulțiamim nece mentea, cu atît mai puțin anema omului"[5]. Iată dar că Bărnuțiu depășește limitele kantiene punînd la îndoială existența lui Dumnezeu nu numai înlăuntrul „rațiunii curate", ci chiar ca fapt al credinței.

Despre argumentul teleologic, Bărnuțiu observă că acesta se întemeiază pe comparația cu o operă de artă „așa dară argumentațiunea e numai analogică și prin urmare nu dă certitudinea completă ; afară de aceasta acea comparațiune ne dă drept să luăm numai un archipept al mundului (lumii — *R.P.*) foarte potente și înțelept, însă nu ne dă drept ca să conchidem la existența unui

[3] S. Bărnuțiu, *Etica* (curs litografiat, Biblioteca Academiei) p. 16.

[4] S. Bărnuțiu, *Metafizica*, Biblioteca Academiei, Mss. doc. rom. 54-14, f. 63.

[5] *Ibidem*, f. 64.

Creatoriu și dominatoriu nemărginit al mundului" [6]. Din nou, o interpretare proprie a tezei kantiene, interpretare care duce la punerea sub semnul întrebării a creaționismului și finalismului, dogme fundamentale ale oricărei religii.

Argumentului istoric i se răspunde : faptul că cele mai multe popoare au recunoscut și adorat o ființă divină, nu *demonstrează* că aceasta există.

Iar argumentul supranatural, remarcă nu fără ironie Bărnuțiu, se învîrtește în cerc, pentru că probează realitatea revelațiunii din existența lui Dumnezeu și existența lui Dumnezeu din revelațiune.

Prin urmare, toate argumentele produse în sprijinul existenței lui Dumnezeu nu rezistă în fața examenului critic al rațiunii. Dar falsitatea argumentelor nu implică și falsitatea tezei, observă gînditorul, care menține, deși cu unele rezerve, ideea de Dumnezeu în marginile credinței. Este, desigur, cunoscuta teză kantiană.

Cu toate acestea, în cazul lui Bărnuțiu, problema are o semnificație deosebită. Bărnuțiu a fost una din principalele figuri ale revoluției române de la 1848. El, ca dealtfel și ceilalți pașoptiști, era preocupat să demonstreze că :

1. Lumea în care trăim are o existență reală.

2. Fericirea omului poate și *trebuie* să fie obținută pe Pămînt și nu în Cer, nu într-o altă lume.

3. Omul este o ființă perfectibilă ; el se apropie progresiv de ființa supremă, de Dumnezeu. Dar o ființă similară lui Dumnezeu nu trebuie să mai fie oprimată.

De aceea, din punctul de vedere ontologic, gînditorii noștri respingeau *în fond* ideea despre existența unei alte lumi, a unei lumi transcendente. Deși ideea de Dumnezeu este păstrată, se produce o răsturnare antiteologică în raportul om-divinitate. Dumnezeu nu mai este scop al existenței umane. Scopul existenței umane este omul, conform imperativului categoric kantian : „acționează astfel ca să întrebuințezi omenirea atît în persoana ta, cît și în persoana oricărui altuia totdeauna ca scop, niciodată ca mijloc".

În acest spirit, prelucrînd după un original german, George Barițiu și Timotei Cipariu scriu despre nevrednicia omului cînd înjosește pe alți oameni. De exemplu, G. Barițiu : „Omule, simte-ți a ta vrednicie întreagă... Niciodată nu apăsa pe om spre a-l

[6] *Ibidem*, f. 65.

face numai unealtă și mașină oarbă" [7]. Subliniind că oamenii trebuie considerați egali sub raportul demnității lor umane, S. Bărnuțiu arăta că omului nu-i este „iertat a se face instrumentul altor oameni pentru scopuri străine și nedemne, fiindcă prin aceasta caracterul omului se pune în periclu de a se corumpe, de aceea se află atît de rari caractere de oameni în curțile domnitorilor despotici" [8].

După cum se știe, Mihail Kogălniceanu a exprimat ideea de excepțională însemnătate teoretică și practică despre caracterul inuman al exploatării omului de către om, exploatare care este — spune istoricul nostru — „în contra principiilor evanghelice și ale adevăratei libertăți". Este posibil ca și la Kogălniceanu, punctul de plecare în susținerea acestei idei să fi fost tot Kant, printr-o influență indirectă. Ceea ce este cert e faptul că, în concepția pașoptiștilor noștri, valoarea supremă a existenței este omul. În relația om-Dumnezeu, scopul este omul, iar Dumnezeu este un mijloc pentru a demonstra că omul poate și trebuie să-și obțină libertatea și fericirea. „Bărbăție și credință, frați români, exclamă Bălcescu. Dumnezeu în cer și omenirea pe pămînt *lucrează* (subl.n. — *R.P.*) pentru noi".

De unde se vede că *omul* nu era înțeles abstract, ci ca persoană și ca națiune. Esența omului fiind aceea de a se determina pe sine însuși în conformitate cu scopuri pe care și le stabilește singur în libertatea voinței sale, rezultă că orice acțiune împotriva acesteia este contrară naturii și rațiunii. Argumentul pașoptist este luat din Kant, după care — spune *expressis verbis* S. Bărnuțiu — „serbitutea e contradicțiune în contra naturii, ca ceea ce nu se poate uni în conceptul omului, care cuprinde în sine libertatea ca o notă esențială" [9]. Despotismul, asuprirea sînt contrarii naturii omului întrucît sentimentul libertății este înnăscut omului. Chiar și o teză idealist-subiectivă capătă la gînditorii vremii o vie coloratură social-politică. Rigorismul kantian se transformă în patos revoluționar. Sintetizînd, raționamentul pașoptist ar putea fi exprimat astfel: Libertatea este înnăscută omului, este o trăsătură definitorie a

[7] G. Barițiu, *Omul*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 40 din 1 octombrie 1839, apud *Viața și ideile lui G. Barițiu*, București, Edit. științifică, 1964, p. 100—101.

[8] S. Bărnuțiu, *Etica*, p. 66.

[9] S. Bărnuțiu, *Discurs ținut cu ocazia inaugurării facultății juridice în Academia din Iași*, la 7 martie (24 februarie) 1856.

omului. Dar libertatea înseamnă și egalitate. Una fără alta nu se pot concepe.

A fi liberi și egali — iată drepturile naturale ale omului. Dar și ale națiunilor. Națiunea trebuie considerată ca o persoană umană. Ca atare cei care oprimă națiunile trebuie pedepsiți la fel de aspru ca și cei care distrug (sau încearcă s-o facă) persoanele, deoarece drepturile naționale cele adevărate sînt și drepturi ale omenirii în totalitatea ei. Drepturile de existență, libertate și egalitate ale oamenilor și națiunilor sînt totodată și datorii pe care acestea au a le îndeplini în mersul lor ineluctabil spre fericire și progres. Pentru că, progresul este o lege naturală, subliniază gînditorii noștri. Este absolut necesar ca oamenii și națiunile să se dezvolte liber, să progreseze. Există un destin al omului, destin ce se împlinește nu într-o lume transcendentă, ci în lumea reală, în ansamblul unei societăți libere și democrate. Societate care nu se înfăptuiește de la sine, ci prin lupta împotriva răului (care înseamnă asuprire), pentru triumful binelui (care înseamnă libertate). Tocmai de aceea revoluțiile sînt justificate și necesare, pentru că forțele răului nu doresc să-și piardă pozițiile și privilegiile. În concepția gînditorilor noștri pașoptiști, cu punct de plecare în imperativul categoric kantian, revoluția este o lege naturală care duce omenirea spre progres ; revoluțiile se fac deci pentru drepturile omului. Această interpretare a necesității revoluțiilor se conjugă cu ideea cooperării tuturor națiunilor pentru stabilirea unei comunități de națiuni libere, suverane, egale în drepturi, așa cum prevedea Kant în al său proiect de pace eternă.

Se poate conchide că, luînd contact cu filozofia kantiană, gînditorii români din prima jumătate a secolului al XIX-lea, preocupați să demonstreze justețea și necesitatea luptei de eliberare socială și națională, au găsit în ideile lui Kant o bază utilă și prețioasă. Ei au dat o interpretare personală ideii kantiene despre libertate și au dedus din imperativul categoric al lui Kant sensuri majore în acțiunea de realizare a dreptății și progresului, pentru fericirea omului, ca individ, națiune și umanitate.

„INFLUENȚA" LUI KANT ASUPRA OPEREI LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

GHEORGHE AL. CAZAN

1. Filozofia românească s-a dezvoltat într-o nemijlocită relație cu filozofia altor popoare ; ea a manifestat o mare și fecundă înțelegere pentru universal, asimilîndu-l în funcție de valoarea lui intrinsecă dar, fenomen recunoscut încă de mult, și în funcție de propriile sale necesități, de structura și logica sa interioară.

Este un fapt empiric constatabil că, mai ales în cea de-a doua jumătate a secolului trecut, și fenomenul se amplifică în primele patru-cinci decenii ale secolului XX, filozofia românească intră în circuitul valorilor europene, căutîndu-le tainele și rosturile, modalitățile de construcție, articulațiile de fundamentare și finalitățile practice.

În această calitate, Titu Maiorescu avea să facă, în felul lui cunoscut, operă de pionierat. Mai mult prin profesorat decît prin operă scrisă, autorul *Logicii* și-a inițiat elevii în filozofia europeană : predilecția lui pentru filozofia germană în general, pentru opera lui Kant în special, ilustrată prin cursurile ținute la Universitatea din București, avea să instaureze una dintre tradițiile filozofiei contemporane din țara noastră : cercetarea mai ales a operei lui Kant.

Chiar dacă, în ordine cronologică, studiul lui Kant în România nu debutează nicidecum cu Maiorescu, ci cu mult mai înaintea sa [1], Titu Maiorescu, reușește, și în acest domeniu, să inițieze o „direcție" pe care o considerăm ca una dintre cele mai importante, prin consecințele sale, pentru evoluția filozofiei românești, „Direcția" inaugurată de Maiorescu nu a însemnat însă mai mult decît aruncarea seminței unei pasiuni, căci, altfel, pasiunea pentru doctrina

[1] Vezi în acest sens și I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în „Revista de filozofie", nr. 1—2, 1924 ; Simion Ghiță, *Influența kantianismului în filozofia românească*, în *Aspecte istorico-metodologice ale gîndirii filozofice și științifice*, Edit. științifică, 1976.

lui Kant a înflorit, în fond, de cele mai multe ori dincolo chiar de ceea ce știa și credea maestrul despre Kant. Pasionații pentru Kant s-au recrutat : — se pare că nici nu se putea altfel — dintre cei care au audiat cursurile lui Maiorescu și au fost „îndrumați" de el, ori dintre cei care, oricum nu au fost prea îndepărtați de ecourile activității lui.

Totuși, analiza operei lui Kant, evident cea întreprinsă de filozofii români, nu se originează în exclusivitate în deschiderea provocată de Titu Maiorescu. În epocă, la sfîrșitul secolului trecut, adică, se afirmă, din motive complexe, o „reîntoarcere" la opera lui Kant, care avea să se obiectiveze [2] în numeroase școli, care au stat sub același specific, deși diferențiate între ele, ale neokantianismului.

Atmosfera filozofică prokantiană favoriza deci, și ea, în măsură considerabilă, studiul operei gînditorului de la Königsberg.

Un alt motiv al cercetării aceleiași opere trebuie să fi fost cunoașterea *de visu* a chiar acestei atmosfere de către unii dintre elevii lui Maiorescu. Și aceștia au fost C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, I. Petrovici, cărora li se vor adăuga, apoi, gînditori din noua generație — M. Florian, Lucian Blaga ș.a.

2. Dacă în lucrările altor gînditori români interesul pentru Kant a fost preponderent unul istorico-filozofic (P. P. Negulescu, M. Florian și chiar I. Petrovici), în cele ale lui C. Rădulescu-Motru el avea să capete sensul unei *surse fundamentale*, al izvorului de la care va porni construcția propriei sale concepții despre lume, personalismului energetic.

Dintre lucrările lui C. Rădulescu-Motru, cele mai semnificative, ni se par, în sensul celor mai sus-spuse : *Puterea sufletească ; Elemente de metafizică pe bazele filozofiei kantiene ; Lecții de logică. Metodologie și teoria cunoștinței ; Personalismul energetic ; Vocația, factor hotărîtor în cultura popoarelor ; Timp și destin.* Dintre ele, *Elemente de metafizică* este, credem, decisivă.

Teza sa de doctorat, ca și alte studii publicate în revistele vremii — *Valoarea științei* („Epoca", nr. 32—33/1906), *Filozofia lui Immanuel Kant* („Viața românească", nr. 5/1924), *Immanuel Kant* („Ideea europeană", nr. 143/1929), *Apriorism, vocație, știință*

[2] Vezi : Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Edit. științifică, București, 1968.

(„Revista de filozofie", nr. 1—2/1941), pentru a cita numai cîteva dintr-o lungă suită — prezintă mai mult un interes istoric pentru înțelegerea relațiilor gînditorului cu opera lui Kant, ele înscriindu-se în spiritul ideilor afirmate și dezvoltate de C. Rădulescu-Motru în lucrările sale fundamentale.

Într-o situație asemănătoare cu cea a studiilor sînt și alte lucrări de mai mari proporții, elaborate de C. Rădulescu-Motru. Unele dintre acestea cum ar fi, de exemplu, *Cursul de psihologie*, *Românismul*. *Catehismul unei noi spiritualități* etc., sînt, fie lucrări de sine stătătoare, cu toate că nu opuse logicii personalismului energetic, fie dezvoltări necesare ale acestuia. Din punctul de vedere al raporturilor lui C. Rădulescu-Motru cu I. Kant, ele — *Cursul de psihologie*, este, poate, cel mai semnificativ în acest sens — nu pot fi considerate decît un reflex sau explicații ale ideilor din lucrările fundamentale (de sistem). Aceasta nu vrea să însemne, totuși, că lucrările fundamentale ale gînditorului român sînt *lucrări în sine*, rupte de alte produse teoretice ale sale, ci atît numai că, din punctul de vedere care ne interesează aici — rostul filozofiei lui Kant pentru constituirea personalismului energetic — ele nu sînt de o semnificație deosebită. În alte planuri însă, chiar în cel referitor la evoluția filozofică a gînditorului, *Știință și energie* și *Cursul de psihologie* sînt și ele lucrări fundamentale [3].

Exegezelor operei lui C. Rădulescu-Motru, fie ele mai vechi sau mai noi, nu le putea scăpa problema influenței lui Kant asupra personalismului energetic.

În general, mai toți interpreții îl consideră pe Rădulescu-Motru un *kantian*, iar opera sa ca una *kantiană*. Nuanțele acestei interpretări nu sînt de natură să o atenueze. I. Petrovici, în *Kant și cugetarea românească* [4], consideră opera lui C. Rădulescu-Motru nu numai ca fiind influențată de Kant, dar și ca una de strictă factură kantiană ; M. Djuvara, la rîndul lui, scrie că, în *Timp și destin*, gînditorul român încearcă să depășească în detalii viziunea kantiană, dar nu și în esență [5]. Aceeași a fost și interpretarea lui

[3] Simion Ghiță a analizat semnificația unora dintre aceste lucrări în : *op. cit.*, p. 207—251.

[4] I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, „Rev. de filozofie", nr. 1—2, 1924.

[5] Mircea Djuvara, *C. Rădulescu-Motru. Cu prilejul ultimei lucrări „Timp și destin"*, „Rev. de filozofie", nr. 3—4/1940.

V. Băncilă, I. Brucăr, M. Ralea, E. Sperantia, M. Vlădescu-Răcoasa [6] și încă a multora.

Această interpretare, neschimbată în perioada interbelică, nu a suferit modificări esențiale în viziunea exegezelor marxiste asupra operei lui C. Rădulescu-Motru, ceea ce nu înseamnă, totuși, că demonstrațiile se suprapun în toate articulațiile lor, deci că, democrația ideii unui Motru neokantian este aceeași în lucrările din perioada interbelică cu lucrările interpretărilor mai vechi.

Interpretarea marxistă a operei lui C. Rădulescu-Motru, à propos de raporturile lui cu cea a lui Kant, și-a avut o primă manifestare în lucrarea lui Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*. „Metafizician, afirmînd că metafizica este știința care-și propune ca scop să ne dea cea mai completă cunoștință despre lume, deci cea mai puțin relativă — scrie L. Pătrășcanu — Rădulescu-Motru a plecat de la Kant, acceptînd aprioriSmul timpului și spațiului ca forme ale percepției noastre prin mijlocirea cărora putem ajunge la sinteza în stare să ne îmbogățească cunoștințele" [7].

În aceeași lucrare, L. Pătrășcanu consemna „atitudinea raționalistă și critică" [8] a lui C. Rădulescu-Motru, respingerea de către gînditorul român a „dogmatismului" și a „idealismului subiectiv" notînd, totodată, că filozofia sa „este idealistă și rămîne, *în elementele sale fundamentale de esență kantiană*" [9] (subl. ns. — *Gh. Al. Cozan).*

În unele interpretări ulterioare acesteia, C. Rădulescu-Motru a fost definit ca un kantian care întreprinde „de la dreapta" o examinare a filozofiei lui Kant și care, în consecință, creează un sistem filozofic obscurantist, mistic, net reacționar. Este drept, și în viziunea lui L. Pătrășcanu se vorbește de o „coloratură teologică" a operei lui C. Rădulescu-Motru, de „atingerea acestei concepții cu misticismul". Numai că, în lucrarea lui Pătrășcanu, spre deosebire de unele poziții net dogmatice, este vizibil efortul înțelegerii operei lui C. Rădulescu-Motru și ca una critică, antidogma-

[6] Vezi : *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru,* vol. I, „Rev. de filozofie", vol. XVII, 1932.

[7] L. Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească,* Edit. politică, București, 1971, p. 86.

[8] *Ibidem,* p. 87.

[9] *Ibidem,* p. 93.

tică, iar a filozofiei sale, și ca o filozofie care s-a vrut fundamentată pe științe.

Începînd cu 1966, odată cu critica dogmatismului, se înregistrează un considerabil progres în modalitatea generală de reconsiderare a filozofiei românești. În acest context nou, analiza influenței lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru a constituit obiectivul unor cercetări detaliate și al unor teze de doctorat sau teze de licență.

Problema influenței lui Kant asupra lui Rădulescu-Motru este însă, tocmai datorită și acestor lucrări, o problemă deschisă. Ea poate fi formulată în termenii : a fost C. Rădulescu-Motru un kantian ? sau : de ce se poate vorbi despre „influența kantianismului" asupra „personalismului energetic ?" sau : Ce este kantian în contextul evoluției filozofice a lui C. Rădulescu-Motru ?

3. Din punctul nostru de vedere doctrina lui Kant face, în raport cu sistemul personalismului energetic, oficiul unei *indicații.*

Kant, ca autor al *Criticii rațiunii pure,* ca și al celei „practice" este *definit și prelucrat* în calitatea sa de *inițiator al unei probleme* hotărîtoare pentru o mai „bună" înțelegere a omului, ca unul care a formulat ceea ce în istoria filozofiei este uneori decisiv, o problemă, de a cărei soluționare a depins posibilitatea saltului gîndirii în abordarea și înțelegerea naturii personalității umane. Dincolo însă de această deschidere, doctrina lui Kant nu mai este pentru C. Rădulescu-Motru o sursă, *ci un obiect al criticii.*

Mecanismele teoretice ale acestei duble poziții a lui C. Rădulescu-Motru față de Kant sînt de natură să ilustreze, în bună măsură, felul specific de constituire a „personalismului energetic". Și aceasta pentru că mecanismele conțin, ca elemente ale lor. noțiuni, categorii și idei care, sintetizate apoi în spiritul operei, dau acesteia nota sa proprie, originală, caracterul său de unicat. Ele conțin, după părerea noastră, odată cu unele idei, aceleași de-a lungul operei gînditorului român, și faze care, asamblate, pe măsură și în conformitate cu opera gînditorului român, scot în evidență un demers cu două caracteristici : *aprofundarea* continuă a doctrinei kantiene și, corelativ, *distanțarea* de aceeași doctrină.

Influența lui Kant asupra lui C. Rădulescu-Motru s-a exercitat într-un context filozofic dat și, prin urmare, pe fondul unei anumite problematici a cărei ignorare poate conduce la o inter-

pretare nesatisfăcătoare atît a personalismului energetic, cît și a rolului pe care l-a avut, în constituirea sa, idealismul kantian.

Începuturile activității lui C. Rădulescu-Motru sînt marcate substanțial, cum rezultă, de altfel, din chiar primele sale lucrări (*Știință și Energie*, de pildă) de încercarea de a găsi factorul explicativ al unității științei, după cum, în aceleași prime lucrări aveau să se regăsească influențele lui Mach, Ostwald și ecouri, încă vagi, ale idealismului transcendental. „Energetismul" primelor lucrări nu era total independent de Kant și kantianism.

Doctrina kantiană se conturează însă ca „izvor" al personalismului energetic în *„Puterea sufletească* (1907),pe care autorul însuși o situează, retrospectiv, ca premisă a lucrărilor sale de mai tîrziu. *Puterea sufletească* (din 1907), nota el în 1930 cu prilejul celei de-a doua ediții a lucrării — n-a fost scrisă, cu gîndul anume de a servi pregătirea scrierilor de mai tîrziu : *Elemente de metafizică* (din 1912) și *Personalismul energetic* (din 1927). Dar, după ce aceste două scrieri au apărut, *Puterea sufletească a fost dovedită că are acest rol. Ea a servit gestațiunii (personalismului energetic)*" (subl. ns. — *Gh. Al. Cazan)* [10].

Așadar, pentru a înțelege rolul pe care l-a avut Kant în elaborarea personalismului energetic trebuie cercetat, mai întîi, rolul său în soluționarea problematicii specifice *Puterii sufletești.* Or, în *Puterea sufletească*, C. Rădulescu-Motru a încercat să fundamenteze ideea valabilității științei, a necesității și a caracterului. relativ, a unei concepții atît antipsihologiste, cît și antiaprioriste despre conștiință.

Cu apariția *Criticii rațiunii pure*, scria C. Rădulescu-Motru, începe o „epocă nouă în istoria filozofiei" și, în special, în istoria problemei raportului dintre obiect și cunoștință. Marea răsturnare săvîrșită de Kant era, după autorul *Puterii sufletești*, fără ca el să fi fost primul sau singurul care susținea astfel de idei — considerarea „obiectului ca depinzînd de condițiile cunoștinței".

Fără să se refere la șirul raționamentelor din *Critica rațiunii pure*, prin intermediul cărora se configurează apriorismul, ci la sensul general al apriorismului, C. Rădulescu-Motru observa că, în conformitate cu doctrina lui Kant, „Formele și funcțiunile cunoștinței impun obiectului modul său de apariție. Obiectul ne

[10] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, ediție definitivă, București, Editura Casei Școalelor, 1930, p. XIV.

apare ca existînd în timp şi în spaţiu, nu datorită existenţei sale dintr-un timp şi spaţiu real, ci fiindcă timpul şi spaţiul sînt intuiţiunile *a priori* ale percepţiei noastre omeneşti" [11].

El nota, în al doilea rînd, că în viziunea lui Kant obiectul apare ca o *unitate* de atribute şi proprietăţi pe baza căreia se formează judecăţile despre el. Dar unitatea, la rîndul ei, „nu e datorită obiectului însuşi, ci intelectului nostru care apercepe impresiunile externe numai subsumîndu-le unităţii sale funcţionale", adăugînd că „Fără intuiţiunile înnăscute de timp şi spaţiu n-ar fi posibilă imaginea intuitivă a obiectului", iar „fără unitatea de apercepţiune, n-ar fi posibilă certitudinea experienţei externe, cu legătura dintre obiecte şi însuşirile sale" [12]. Intuiţiile a priori fac posibilă *imaginea* obiectului presupus în afara noastră ; unitatea de apercepţie şi conceptele care sînt condiţionate de ea fac posibilă *judecata* despre obiecte.

Prezentarea extrem de schematică — analiza detaliată a timpului o va face în *Timp şi destin*, a *Esteticii transcendentale* şi a *Logicii transcendentale* (a deducţiei transcendentale a conceptelor pure ale intelectului în special) — şi, uneori nu tocmai în spiritul lui Kant (de pildă termenul de înnăscut nu este determinat de C. Rădulescu-Motru, lăsîndu-se posibilitatea înţelegerii lui ca *înnăscut* psihologic, nu alterează consideraţiile sale de principiu cu privire la sensul general al doctrinei lui Kant. Dacă nu intelectul se orientează după obiecte, ci obiectele după intelect, rezultă că ştiinţa, în înţelesul lui Kant, este „o elaborare impusă de condiţiunile *a priori* ale aceluiaşi intelect", ceea ce înseamnă că I. Kant „izbuteşte să distingă şi să pună în valoare ceea ce fusese trecut cu vederea şi considerat ca fără importanţă de toţi predecesorii săi, şi anume : elementele subiective şi ideale care intră în formarea cunoştinţelor" [13].

Marele merit al lui Kant ar fi fost, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, de a fi demonstrat că „ştiinţa este condiţionată de logica funcţiunilor noastre intelectuale" [14].

Referirile lui C. Rădulescu-Motru, evident cele din *Puterea sufletească*, vizează formele a priori ale sensibilităţii, formele a priori ale intelectului, principiul deducţiei transcendentale a con-

[11] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 97.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 99.
[14] *Ibidem*.

ceptelor pure (unitatea sintetică de apercepție, teoria „lucrului în sine") și interpretarea generală a acestora sau sensul lor: știința este dependentă de „funcțiunile noastre intelectuale".

Analiza fie ea și succintă a unora dintre ideile lui Kant, a acelor fundamentale, nu l-a condus pe gînditor și la preluarea lor în totalitate.

Chiar în *Puterea sufletească*, rezervele lui C. Rădulescu-Motru față de *apriorism* mi se par a fi esențiale. Astfel, pentru el, ca și pentru alți gînditori, Kant „avusese în vedere conștiința individului abstract și izolat, sub punctul de vedere al constituțiunii sale logico-formale...; intuițiunile și conceptele a priori ale lui Kant sînt deduse din unitatea conștiinței individuale, întrucît această conștiință ar putea trăi izolat, ca o «conștiință în genere» care planează peste toate timpurile și peste toate locurile...; Kant consideră raportul între obiect și conștiință ca un raport fixat odată și pentru totdeauna și care, prin urmare, se poate demonstra *more geometrico*" [15].

Rezervele deschid critica iar critica deschide perspectiva unei alte orientări decît cea formalistă. Ceea ce i se părea lui Motru peren din doctrina kantiană era ideea orientării obiectului după subiect dar nu și modul de argumentare a acestei idei. De aceea, în locul logicii „funcțiunilor intelectuale" apriorist concepute, el va pune „logica personalității omenești".

La geneza personalismului energetic nu stă, prin urmare, atît apriorismul cît ideea, care nu este de strictă factură kantiană, a dependenței obiectului de subiect, și, în același timp, ideea după care fenomenele psihice nu sînt simple epifenomene ci, prin natura și originea lor, au un rol activ în producerea științei.

Cu *Elemente de metafizică* relațiile concepției lui C. Rădulescu-Motru cu kantianismul capătă nu numai contururi noi, dar și o formă sau un statut relativ definitiv. (Lucrarea din 1912, apărută în colecția „Studii filozofice", avea următorul titlu pe care-l reproducem întrucît ni se pare semnificativ pentru a ilustra poziția de fond a lui C. Rădulescu-Motru față de apriorismul kantian, *Elemente de metafizică. Principalele probleme ale filozofiei contemporane pe înțelesul tuturor.* Abia în 1928, la ediția

[15] *Ibidem*, p. 103.

a II-a, subtitlul primei ediții a fost înlocuit cu „pe baza filozofiei kantiene)“ [16].

Ce este kantian în aceste „elemente“ care se vroiau totuși schiță a unui sistem filozofic cum dealtfel au și fost ? Justifică conținutul lucrării și mai ales soluția „personalismului energetic“ ideea originării sale în doctrina lui Kant ? Răspunsul nu este atît de simplu cît s-ar părea, cu toate că articulațiile sale de principiu nu se diferențiază de cel din *Puterea sufletească ;* el nu este totuși nici cel din *Puterea sufletească.*

În *Elemente de metafizică,* C. Rădulescu-Motru își definește raporturile lui față de filozofia kantiană, în partea a II-a a lucrării care, prin formulare chiar, indică intenția criticii „filozofiei“ kantiene. Este vorba, anume, de „Conștiința transcendentală. Critica filozofiei kantiene“.

Pentru el, filozofia contemporană — generaliza desigur mai mult decît faptele istorico-filozofice permiteau — a realizat o falsificare a filozofiei kantiene într-un dublu sens : pragmatismul a redus știința („abstracția), „adevărul științific“ la o „fabulă convențională“, iar raționalismul a redus „bogăția sufletului omenesc“ la știință.

Exagerările sînt deci, după părerea lui C. Rădulescu-Motru, falsificări „aduse direct filozofiei lui Kant“. Numai că Motru însuși consideră că aceste falsificări nu sînt gratuite, independente de doctrina lui Kant, ci ele „sînt, în bună parte datorate tocmai filozofiei lui Kant, în care se găsesc încurajări pentru fiecare din ele două“ [17].

Ca și alți interpreți ai lui Kant, care considerau că filozofia acestuia este un *Janus bifrons,* o încercare de sinteză a empirismului (Locke, Berkeley, Hume) și raționalismului (Descartes, Spinoza, Leibniz). C. Rădulescu-Motru observă că sinteza „asociaționismului“ cu „filozofia rațională“ nu a fost atît de solidară în fundamentele ei încît să nu permită reapariția separată a celor două mari și opuse orientări. Sinteza dată de Kant, sublinia gînditorul român, nu înlătură divergențele dintre filozofia aso-

[16] În privința autorului sugestiei datorită căreia s-a operat modificarea subtitlului, vezi : P. Vaida, *Constantin Rădulescu-Motru,* în *Istoria filozofiei românești,* vol. II, Edit. Academiei, 1980, p. 369.

[17] C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică,* 1912, p. 142.

ciaționistă engleză și filozofia raționalistă, *ci numai le întunecă prin introducerea unei noi perspective în filozofie*" [18].

Afirmația că „perspectiva kantiană" întunecă divergențele „dintre empirism și raționalism" este paradoxală dacă avem în vedere că, pentru C. Rădulescu-Motru, tocmai perspectiva deschisă de Kant era folositoare pentru o înțelegere adecvată a științei și a personalității. Dar aceeași afirmație nu mai este de fel paradoxală, ci, dimpotrivă, în strictă concordanță cu logica, dacă se observă că, tot după C. Rădulescu-Motru, „în noua perspectivă antropomorfă de fapt nu sînt alăturate afirmațiuni științifice care se contrazic și care vin din origini diferite" [19]. Această idee din urmă este mai puțin dezvoltată de gînditor și nici nu comportă suficientă claritate. Pe de o parte, el susține că, asemenea „unui nou Copernic, Kant schimbă cu desăvîrșire centrul din care se privește lumea și, se înțelege, cunoștința, *dar el păstrează în noua sa perspectivă datele pe care fundează oamenii de știință ai timpului său, Isaac Newton, în primul rînd*" [20]. Pe de altă parte, el notează că, „în clădirea edificiului său filozofic, Kant a dat prea *multă atenție cimentului*, adică raporturilor create de noua perspectivă a apriorismului, și prea puțină atențiune elementelor *materialului*, *adică datelor științifice*, care aveau să fie consolidate în edificiu (sublinierile ne aparțin — *Gh. Al. Cazan)* [21].

Critica apriorismului se concentrează îndeosebi în critica teoriei unității sintetice de apercepție, astfel încît dacă în lucrarea anterioară, *Puterea sufletească*, critica apriorismului pleca de la *Estetica transcendentală*, în *Elemente de metafizică*, premisele și conținutul criticii sînt idei ale *Analiticii transcendentale*. Chiar dacă noțiunile nu sînt totdeauna cele folosite de Kant (în loc de noțiunea de *reprezentări* Motru operează cu cea de gînduri etc.) unitatea originar-sintetică de apercepție este definită de C. Rădulescu-Motru corect, adică în intenția ei și esența ei kantiană [22].

[18] *Ibidem*, p. 145, vezi și *Lecții de logică*, Casa Școalelor, 1943, p. 127—128 și *Ibidem*, p. 195.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*, p. 146.

[22] Pentru Kant unitatea originar-sintetică a apercepției este un act al spontaneității : de aceea, ea este numită și apercepție originară sau conștiința de sine care produce reprezentarea „eu gîndesc" și, deci, însoțește oricare altă reprezentare ; ea este *una* și *aceeași* în orice conștiință, ceea ce înseamnă că este și *identică*, (vezi Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 1969, p. 131—134).

Analiza validității unității originar-sintetice a apercepției relevă însă insuficiențele acesteia, sau mai exact caracterul speculativ al argumentației lui Kant. Cum pentru Kant legătura dintre „impresiunile simțurilor" (intuiții empirice) nu poate proveni din ele însele, ci din unitatea sintetică de apercepție, din punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru întrebările care se pun sînt : „Cum să înțelegem cooperarea între impresiunile simțurilor și unitatea apercepțiunii ? Cum vin formele apercepțiunii să prelucreze materialul simțurilor ? Cum prelucrează formele apercepției impresiunile simțurilor ? Recursul lui Kant la funcția de aprehensiune a memoriei și la funcția imaginației nu rezolvă, după părerea lui C. Rădulescu-Motru problema, întrucît rămîne deschisă o alta și anume : pe ce se întemeiază, la Kant, *caracteristicile unității sintetice de apercepție ?* Explicația dată de Kant unității sintetice de apercepție prin invocarea *unității conștiinței eului,* deci prin identitatea conștiinței i se pare gînditorului român a fi în contradicție cu realitatea eului.

În teoria apercepțiunii — conchidea el, teoria centrală a întregului sistem kantian —, sînt împreunate două elemente de origine diferite. Kant atribuie apercepțiuni, de o parte, spontaneitatea, adică face din apercepțiune o funcțiune organică, și de altă parte, atribuie aceleași apercepțiuni identitate numerică, care este un postulat al matematicii" [23], ceea ce înseamnă că, de fapt, în unitatea sintetică de apercepție se vor armonizate o unitate organică și una matematică. Prima privește eul individual, a doua se referă la o conștiință supraindividuală, la conștiința în genere. Transcendentalismul, de aceea, satisfăcea pentru C. Rădulescu-Motru „numai dorința de a trece ușor de la un punct de vedere la altul, dar nu constituie o sinteză definitivă". Mai mult chiar, relevînd contradicțiile lui Kant cu privire la unitatea sintetică de apercepție, la raportul acesteia cu intuițiile sensibile, intuind contradicțiile lui Kant referitoare la conștiința generică, C. Rădulescu-Motru scria că sistemul acestuia „a fost spre paguba sistemului" [24].

Așadar, care erau rezultatele analizei făcută de C. Rădulescu-Motru apriorismului kantian ? Ele pot fi sintetizate astfel :

1) apriorismul formal nu se justifică întrucît :

a) Kant operează cu un concept abstract al conștiinței ;
b) întemeiază acest concept pe ideea identității, spontaneității și

[23] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 153.
[24] *Ibidem*, p. 146.

unității conștiinței ; c) identitatea, spontaneitatea și unitatea conștiinței nu asigură corelația intelectului (a categoriilor) cu datele senzoriale ; d) spațiul și timpul ca forme a priori ale sensibilității sînt speculativ deduse dintr-o funcție imaginată a conștiinței ; e) apriorismul formalist înlătură medierile întrucît acestea conduceau chiar la negarea lui.

2) Kant deduce unitatea științei din unitatea unei conștiințe generice imaginare.

A fost, așadar, Motru un kantian ? Modul în care el s-a raportat la concepte-cheie ale doctrinei kantiene nu-l ilustrează. Metafizica sa este construită, mai degrabă, pe o foarte acută critică a apriorismului formalist și împotriva acestuia. Faptul că el a păstrat sau a crezut că păstrează „intuiția" lui Kant sau că este în descendența gînditorului care a ridicat „imnul cel mai frumos personalității umane" nu conduce cu necesitate, la ideea unui *Motru — kantian.*

Este adevărat însă că în cadrul „personalismului energetic" există un anume apriorism, dar el nu este nicidecum logic, formal, ci genetic. Tot atît de adevărat este că el fundamentează unitatea științei pe unitatea conștiinței, numai că unitatea conștiinței nu este dedusă din spontaneitatea ei, deși spontaneitatea nu este negată, ci din corelația ei cu mediul cosmic. În locul conștiinței generice, C. Rădulescu-Motru, pe bazele psihologiei contemporane, ale științelor naturii, prin asimilarea personală, specifică a teoriei evoluției, pune conștiința individuală reală. Idealismul său nu este unul transcendental, ci un „realism" de un tip specific.

Ceea ce rămîne constant în atitudinea lui C. Rădulescu-Motru față de Kant a fost marea prețuire a gînditorului de la Königsberg și recursul la el nu ca la o filozofie care epuizează evoluția gîndirii, ci ca la un moment esențial, de răscruce al gîndirii umane.

KANT ÎN INTERPRETAREA LUI MIRCEA FLORIAN : O ÎNCERCARE DE A DISCERNE ELEMENTELE VIABILE ALE FILOZOFIEI KANTIENE

NICOLAE GOGONEAȚĂ

În activitatea sa științifică, gînditorul român Mircea Florian a îmbinat constant preocupările de ordin sistematic cu cele de ordin istoric. Aceste două aspecte ale cercetărilor întreprinse de el în domeniul filozofiei nu au fost deloc divergente, dimpotrivă, s-au completat și susținut în chip fericit, devenind un adevărat program al activității sale, program care i-a asigurat independența de gîndire și spiritul critic în receptarea diverselor curente și concepții filozofice.

Ca un rezultat important al unor astfel de preocupări pot fi considerate și studiile lui Florian consacrate analizei filozofiei kantiene, în care regăsim atît dimensiunea istorică, cît și pe cea sistematică și critică.

O adevărată monografie despre *Immanuel Kant* a realizat M. Florian prin eruditul studiu publicat în lucrarea colectivă *Istoria filozofiei moderne,* vol. II (1938), la care se adaugă capitolul *Combaterea și continuarea kantismului pînă la Fichte,* din aceeași lucrare, iar după 23 August 1944 studiul postum *Elemente viabile în filozofia lui Kant.* Aceste ample studii (care însumează cîteva sute de pagini) analizează multilateral filozofia kantiană, în cadrul istoric al epocii moderne, geneza ideilor fiecărei lucrări în parte, urmăresc filiația de idei, relevă contribuțiile originale ale gînditorului, trec în revistă interpretările filozofiei kantiene etc.

Florian vede în opera lui Kant „un microcosm filozofic, un breviar al gîndirii moderne“ [1] și ca atare urmărește, în studiul său monografic, rădăcinile filozofiei criticiste : logosul filozofiei elene, credința din filozofia creștină, nominalismul, scepticismul de la începutul filozofiei moderne, conceptul de experiență impus tot acum, dezbaterile în jurul problemei acordului dintre experiență și rațiune, ridicată de noua știință a naturii etc. Integrîn-

[1] *Istoria filozofiei moderne,* vol. II, București, 1938, p. 3.

du-se problemelor metodologice și epistemologice ce frămîntau știința și filozofia în epoca modernă, Kant caută să realizeze, în opera sa capitală, *Critica rațiunii pure*, un tratat de metodă, prin care încearcă să arate cum e posibilă sinteza dintre experiență și rațiune, iar în alte lucrări, relevă Florian, este preocupat de a găsi răspuns la întrebarea dacă într-un univers mecanic mai rămîne loc pentru libertatea umană și pentru acțiunea „spiritului divin". Schițînd atmosfera culturală dintr-o perioadă în care empirismul și raționalismul, orientări tradiționale în problemele cunoașterii, se aflau în dificultate, situație ce favoriza „analiza sentimentelor subiective" și „confuzia viziunilor mistice", Mircea Florian relevă că filozoful german încearcă să umple cu o substanță mai trainică tocmai acest gol cultural. Kant a integrat în opera sa „toate elementele culturale ale vremii sale, într-o complicată operație de ierarhizare" [2]. Ar fi însă simplist să se spună, avertizează Florian, că el „a sintetizat" raționalismul, empirismul și iraționalismul. Instalat în fapte umane și luptînd cu probleme izvorîte din ele, Kant n-a sintetizat elemente preexistente, ci a descoperit un plan superior, capabil de a discerne, de a critica „tot ce e viu și ce e mort în sforțările filozofice de pînă la el" [3].

Subliniind faptul că motivul permanent al filozofiei lui Kant rămîne *metafizica* — cunoașterea a ceea ce stă dincolo de experiența *sensibilă* numai cu ajutorul conceptelor pure sau al rațiunii — M. Florian ajunge la concluzia că în efortul de a reforma metafizica și a găsi o nouă metodă filozofică, Kant a acceptat neștirbită „dogma cea mai stăruitoare de la Platon pînă azi, anume că experiența oferă numai cunoștințe particulare și contingente" [4] și că sediul cunoștinței necesare și universale rămîne, potrivit tradiției, rațiunea. În consecință, problema fundamentală a *Criticii*... rămîne aceea a fundării sau justificării judecăților sintetice a priori, necesare și universale. „Problema kantiană e clară : a salva metafizica, dîndu-i un fundament nou, de acord cu metodologia fizicii newtoniene" [5].

Convingerea metafizică permanentă a lui Kant e prioritatea spiritului, a cărui activitate spontană e exprimată de rațiune, arată Florian. De asemenea, filozoful german păstrează convingerea că

[2] *Ibidem*, p. 22.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 69.
[5] *Ibidem*, p. 37.

există o altă lume, suprasensibilă, care nu poate fi însă dovedită rațional. Concluzia sa este că „știința sau pura speculație nu dovedește existența lui Dumnezeu, dar nici nu o poate respinge" [6]. În felul acesta, Kant lasă loc pentru credință, pentru o metafizică a credinței, care afirmă o existență neaccesibilă științei și pe care o fundează pe morală. Kant reface, astfel, dogmatismul, cu intenția de a pune la adăpost cultura de scepticism. „Tragedia kantismului, scrie în concluzie M. Florian, stă în năzuința de a salva metafizica, făcînd toate jertfele cu putință, mai ales îngrădind știința la fenomen, fără ca prin aceasta știința să piardă caracterele necesității, valabilității universale și obiectivității" [7].

Prin concluziile sale, Florian se alătură acelei interpretări — dintre numeroasele care s-au dat filozofiei kantiene și pe care le analizează în studiul său — cunoscută sub denumirea de „interpretare metafizică". Kant apare, în viziunea lui Florian, ca un deschizător de drumuri în filozofia modernă prin *metoda criticistă* și prin *problematica abordată,* dar și un păstrător, apărător cu mijloace noi, al vechii metafizici. În studiul amintit, realizat după 23 August 1944, M. Florian a dus mai departe cercetările în această problemă, căutînd să discearnă, cu ajutorul metodologiei materialismului dialectic, elementele viabile ale impresionantului edificiu teoretic ridicat de Kant.

Prima constatare ce se impune cercetătorului care abordează problema valorificării filozofiei lui Kant — apreciază Florian — este aceea că nu există o înțelegere unică, autentică a operei gînditorului german, ci mai multe etape de interpretare, de înțelegere și adesea de neînțelegere a acesteia. M. Florian găsește două mari faze în istoria interpretării filozofiei lui Kant : prima, predominant speculativ-metafizică și idealistă, pînă la 1860, etapă în care gîndirea kantiană e fermentul filozofiei germane ce construiește prometeic pe urmele maestrului, și a doua, după 1860, caracterizată prin trezirea din orgia speculativă și prin dorința neokantienilor de a evita transformarea idealismului în materialism. Interpretările diferite ale aceleiași filozofii sînt favorizate de însuși creatorul ei : Kant a urmărit să întrunească în filozofia sa „aproape toate marile curente ale timpului, unele din ele antagoniste : raționalismul lui Leibniz-Wolff, filozofia populară a luminilor,

[6] *Ibidem,* p. 199.

[7] *Ibidem.*

pînă chiar și filozofia ironică a lui Voltaire, empirismul probabilist al lui Hume, evanghelia naturii și a instinctului moral a lui Rousseau, mai ales fizica lui Newton, finele analize psihologice și sociologice ale englezilor, entuziasmul pentru libertate al revoluției franceze, ca și loialismul servil al supusului prusac" [8]. Încă în timpul vieții gînditorului opera sa a dat naștere la interpretări diferite, maestrul însuși dezavuînd pe unii dintre discipolii săi — Fichte, de pildă — care au dezvoltat consecvent una din laturile acestei filozofii — pe cea idealistă. Ceea ce își propune să realizeze M. Florian nu este de a căuta pur și simplu în această doctrină proteiformă „partea viabilă", disociată de lestul caduc, istoricește depășit. Gînditorul român este conștient de ineficacitatea unui asemenea procedeu, care „are în sine ceva arbitrar". M. Florian alege altă cale de cercetare : el întreprinde o subtilă analiză, care îi permite să releve „dublicitatea" filozofiei kantiene, prezența în însuși fundamentul ei a doi stîlpi de susținere eterogeni, și apoi să *ducă pînă la ultimele lor consecințe premisele empiriste, realiste* ale acestei filozofii. El ia ca îndreptar în interpretarea sa ideea lui Lenin după care filozofia kantiană are structural caracterul de compromis, remarcat sub altă formă și de alți comentatori ai operei lui Kant. După caracterizările unuia dintre aceștia — Erich Adickes —, filozofia lui Kant se prezintă ca un Ianus bifrons (un Ianus cu două fețe) : de o parte Kant postulează experiența haotică, de altă parte formele apriorice, transcendentale ale conștiinței, care introduc ordine și necesitate în experiență ; de o parte Kant postulează „lucrul în sine", care, deși rămîne incognoscibil, are rolul important de a „afecta" sensibilitatea pentru a da funcțiilor a priori materialul senzorial ce îl vor ordona, de altă parte „rațiunea pură", cu formele ei pure, cu „funcțiile sintetice". De aici două alternative se pot ivi în efortul de a înlătura dualitatea kantianismului : menținerea lucrului în sine, care echivalează cu triumful senzorialității, al experienței, și atunci va trebui să se admită că universalul rezidă în individual, sau — cea de-a doua alternativă — suprimarea lucrului în sine, și în acest caz lumea întreagă devine o creație a subiectului transcendental.

Filozofii germani discipoli ai lui Kant au dezvoltat cu precădere monismul idealist, care postulează rolul creator al rațiunii în

[8] M. Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, în volumul : Mircea Florian, *Scrieri alese*, Edit. Academiei, 1968, p. 249—250.

cunoaștere (pornind de la prejudecata tradițională că experiența senzorială ar fi lipsită de necesitate). Dar pe această cale s-a ajuns la înfundătura solipsistă. În mod inevitabil, sfîrșitul filozofiei clasice germane a fost — ca urmare a crizei de care a fost străbătută — materialismul lui Feuerbach. „Răsturnarea dialectică a idealismului în materialism este finalul necesar al dublicității care domină filozofia kantiană", scrie M. Florian, decis să dezvăluie în studiul întreprins principalele contradicții ale amintitei „dublicități" și să găsească singura cale ce duce la depășirea lor : aceea a preluării și dezvoltării „a tot ce este sănătos în metoda kantiană". Aceasta cu atît mai mult cu cît filozoful german, deși a fundamentat metoda criticistă și a combătut dogmatismul — relevă M. Florian —, nu a examinat niciodată critic temeiurile filozofiei sale, luînd ca un fapt evident „spontaneitatea creatoare a rațiunii". Desigur, motive de ordin moral-religios determină această opțiune. Dar contribuția esențială a lui Kant în istoria gîndirii nu trebuie căutată în această direcție, ci în doctrina criticistă, în încercarea de a reabilita experiența, de a uni sensibilul cu inteligibilul.

În vederea realizării scopului propus — punerea în lumină a elementelor viabile din filozofia kantiană —, M. Florian întreprinde largi analize ale principiilor filozofiei kantiene, susținute adesea de erudite incursiuni în istoria filozofiei, relevă dublul sens al noțiunilor utilizate de Kant, revenirea filozofului german — de la o ediție la alta a lucrărilor sale — asupra unor termeni sau principii (aceste reveniri indică, de pildă, o accentuare a principiilor realiste, empiriste în ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure)* etc. Notăm printre termenii analizați de Florian, spre a le dezvălui diversele semnificații în opera lui Kant, noțiunile : rațiune pură, experiență, spontaneitate, intuiție, dublă afectare, formă, conținut, limită, a priori, transcendental, lucru în sine, fenomen, conștiință în genere, sinteză, schematism etc.

M. Florian vede contribuția viabilă a lui Kant în istoria gîndirii în primul rînd în critica sa, o excelentă „casă de corecție" a inteligenței. Merită a fi apreciată respingerea dogmatismului (acceptarea necontrolată, nejustificată a unor noțiuni), deși — remarcă M. Florian — Kant însuși nu a fost consecvent cu aplicarea principiului criticist asupra propriei filozofii. O altă importantă contribuție a lui Kant, relevată de gînditorul român, constă în efortul de a uni experiența și conștiința, sensibilitatea și intelectul în procesul cunoașterii. Aceasta este însă problema în care se vădesc la

Kant permanente oscilări și ambiguități : filozoful german unește materialul senzorial cu formele prin noțiunea de experiență, dar el consideră, în ultimă instanță, cele două elemente a fi cu totul diferite, eterogene. Materia senzorială ar fi lipsită de ordine și necesitate, iar formele a priori care introduc necesitate în haosul senzațiilor sînt socotite ca fiind lipsite de conținut. Soluția sugerată de Florian este de a realiza consecvent unirea celor două elemente, în esență omogene : „Nu cumva materia senzorială are în sine și activitatea de ordonare logică, așa încît ea se poate dispensa de spontaneitatea superioară a rațiunii pure ? Nu cumva ordinea rațională este imanentă experienței ?“ [9].

Kant însuși a consacrat fuziunea gîndirii și a senzației într-o cunoscută propoziție pe care M. Florian o citează în mai multe rînduri : „Gîndirile fără conținut sînt goale, intuițiile fără noțiuni sînt oarbe“. Numai că Immanuel Kant nu va menține această unitate a gîndirii și senzațiilor în opera sa, ci va stabili o opoziție între aceste două izvoare ale cunoașterii, atribuind gîndirii capacitatea unei activități spontane, creatoare : aceea de a imprima formă și ordine experienței oarbe. Așadar, Kant are convingerea că experiența este unitară, dar este compusă din factori eterogeni ; el face însă un pas mai departe — pe calea idealismului — și acordă întîietate unuia din factori, celui rațional, aprioric. Totodată, respectuos față de fapte, Kant recunoaște de nenumărate ori caracterul fundamental al „materiei senzației“. Aceeași „dublicitate“ a poziției lui Kant se constată și în problema raportului dintre lucrul în sine și fenomen sau a raportului dintre obiecte și conștiință : pe de o parte, fenomenul e despărțit de lucrul în sine, pe de altă parte, e declarat cognoscibil, ceea ce arată că „pentru Kant lumea materială este reală și că ea este singura care ne apare nouă, singura care ne este dată și cunoscută“ [10]. De asemenea, filozofia lui Kant poate fi considerată atît „realism empiric“, fiindcă admite că natura este independentă de conștiințele individuale, cît și „idealism transcendental“, pentru că afirmă că ordinea și forma obiectelor e dată de „conștiința generică“.

Care este, în ultimă instanță, rolul îndeplinit de filozofia lui Kant în istoria gîndirii ? Mircea Florian demonstrează în studiul său că prin numeroase aspecte ale filozofiei sale Im. Kant a pre-

[9] M. Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, în *op. cit.*, p. 267.
[10] *Ibidem*, p. 299.

gătit procesul răsturnării idealismului în materialism. Astfel, el a redus rolul creator al gîndirii — atribuit acesteia de raționalismul tradițional — prin aceea că a declarat aprioricul valabil doar în limitele experienței și a transformat formele apriorice în simple condiții ale experienței ce presupun un material dat. Kant însuși a respins idealismul dogmatic, care duce la solipsism. El a alimentat permanent materialismul — subliniază concluziv Florian — prin relevarea necesității colaborării dintre senzorialitate și apriorism, făcînd prin aceasta dovada că natura există prin sine, independent de conștiință, că ea posedă toate elementele realității depline și totale.

PREZENȚA LUI KANT ÎN FILOZOFIA ȘTIINȚEI DIN ROMÂNIA ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

GHEORGHE EPURE

Prin metoda critică, Im. Kant a urmărit să pună temeliile metafizice (filozofice) ale noii științe, într-o epocă de înflorire a tuturor disciplinelor ei, proces care urma să aibă, după aprecierea sa, semnificația inaugurării unei noi epoci în știință : „adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună“ [1], luînd ca punct de plecare cercetarea însăși a rațiunii, cunoașterea de sine a acesteia, pentru întemeierea ei și a științelor al căror garant trebuia să devină.

Aportul fundamental al *Criticii rațiunii pure* la constituirea direcțiilor moderne ale filozofiei științei este reprezentat tocmai de *esența criticismului* : respingerea *dogmatismului*, a „pretenției de a merge înainte cu o cunoaștere pură derivată din concepte (cunoaștere filozofică) după principii, așa cum rațiunea le folosește de mult, fără a cerceta modul și dreptul prin care a ajuns la ele“[2].

Această rigoare criticistă a impus poziția kantiană în problemele gnoseologice și epistemologice drept un punct de referință în dezbaterile ulterioare din domeniul filozofiei științei, la care putem adăuga propriile contribuții de ordin științific ale lui Im. Kant din perioada precritică, în primul rînd ipoteza cosmogonică [3].

Din aceste motive, Kant a devenit o prezență constantă în filozofia științei din România în perioada interbelică, autorul *Cri-*

[1] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Edit. științifică, București, 1969, p. 13.

[2] Vezi *Ibidem*, p. 30.

[3] „Cosmogonia modernă — scria V. Vîlcovici — și-a primit primul impuls din partea a trei cercetători de mare dimensiune : G. Louis Leclerc Comte du Buffon, Immanuel Kant și Pierre-Simon Laplace“. Și dacă științele moderne (fizica, chimia, astronomia) au oferit un material de experiență și de observație mult mai bogat decît acel de care dispuneau precursorii cercetării cosmogonice, „totuși este demn de remarcat — continuă fizicianul român — că în trăsături generale, cele trei ipoteze făcute de ei stau și azi la baza cercetării cosmogonice. S-au făcut încercări ingenioase de a le adapta la starea actuală a științei. Se poate spune însă că teoriile curente cosmogonice nu aduc, în principiu, nimic nou peste ceea ce conce-

ticii raţiunii pure fiind deseori invocat, prioritar, în legătură cu dezbaterea unor probleme de epistemologie şi metodologie ridicate de dezvoltarea ştiinţei în epoca dată. În viziunea unor reprezentanţi ai filozofiei ştiinţei din România, problemele şi direcţiile cunoaşterii ştiinţifice însăşi, care au impus necesitatea constituirii disciplinei respective, conduc la Kant : preocuparea fundamentală pentru metodă, interesul „adînc criticist" al omului de ştiinţă pentru valoarea termenilor, pentru condiţiile ştiinţifice ale diverselor enunţuri etc. [4].

În textul de faţă ne-am propus să reţinem doar cîteva direcţii principale ale confluenţelor gîndirii filozofico-ştiinţifice româneşti cu kantianismul, un studiu complet al prezenţei kantiene în acest domeniu rămînînd o sarcină viitoare a cercetării istorico-filozofice. Această încercare va putea reprezenta, totodată, un mic fragment al unei posibile lucrări *Kant şi cultura română*, pe care o propunea odată un cercetător al lui Kant [5], pornind de la constatarea prezenţei copleşitoare, multiplu fertilizată, a gîndirii autorului *Criticii raţiunii pure* în întreaga filozofie românească a secolelor XIX şi XX.

1. NECESITATEA CERCETĂRII CRITICE A CUNOAŞTERII

Orientarea antipozitivistă a filozofiei ştiinţei din perioada interbelică din România — ilustrată de lucrările lui O. Onicescu, Gr. C. Moisil, Al. Mironescu, N. Bărbulescu ş.a. — s-a revendicat deseori de la necesitatea formulată de Kant, a efectuării unei *cercetări critice a cunoaşterii* [6].

puseră Buffon, Kant şi Laplace acum aproape 200 de ani" (Victor Vîlcovici, *Perioada astronomică a pămîntului. Ipoteze cosmogonice*, în vol. *Materia şi viaţa*, 1944, p. 15 (studiul respectiv a fost elaborat în 1942) ; vezi întreg paragraful „Teoria lui Kant", p. 16—18.

[4] Pentru unele din aceste elemente, a se vedea şi textul nostru *Probleme de filozofia ştiinţei în România în perioada interbelică*, din vol. *Momente ale genezei şi evoluţiei filozofiei ştiinţei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1981, p. 199 şi urm.

[5] Radu Tomoiagă, *Immanuel Kant und die rumänische Kultur*, în : „Revue roumaine des sciences sociales", Série de philosophie et logique, tome 18, nr. 2, 1974, p. 143 ; vezi şi idem. *Personalităţi şi tendinţe în perioada paşoptistă*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1976, p. 246 şi urm.

[6] Octav Onicescu, *Principii de cunoaştere ştiinţifică*, Bucureşti, 1944, p. 87 (cap. *Criza ştiinţei*, care a apărut, iniţial, cu titlul *Întoarcerea la filozofie*, în „Revista Fundaţiilor regale", an. III, 1936, nr. 10).

Desigur, reacția pozitivistă la adresa filozofiei (metafizicii) are unele puncte convergente cu poziția kantiană a respingerii acelei metafizici care nu a găsit drumul sigur al științei și a cărei metodă „nu a fost pînă acum decît dibuire și, ceea ce-i cu mult mai rău, o dibuire între simple concepte" [7]. Dar aceste insuficiențe ale vechii metafizici au fost dezvoltate în cadrul pozitivismului *à rebours*: negarea necesității oricărei metafizici. Cu toate oscilațiile față de posibilitatea însăși a metafizicii — marcate de unele concluzii aparent antimetafizice, formulate din perspectiva metodei critice —, Kant a rămas un partizan declarat al metafizicii.

De aceea, pentru Kant „metafizica va exista totdeauna pe lume, mai mult încă, va exista pentru fiecare om și mai ales pentru fiecare om ce reflectează, dar în lipsa unor reguli recunoscute, fiecare și-o va croi după placul său. Ceea ce s-a numit pînă acum metafizică nu poate mulțumi nici un spirit pătrunzător" [8]; „este însă cu neputință să renunțăm cu totul la metafizică" [9].

Ideea necesității perspectivei metafizice (filozofice) în știință, prin aplicarea metodei critice, a fost preluată aproape literal în preocupările filozofico-științifice din România în prima jumătate a secolului al XX-lea. Motivul imediat al recursului la ideea kantiană a necesității „cercetării critice a cunoașterii" l-a constituit — pentru oamenii de știință români cu preocupări filozofice în domeniul lor de cercetare — așa-zisa „criză a științei", provocată de orientările pozitiviste (atît de cea clasică, comteană, cît și de neopozitivismul Cercului de la Viena).

Una dintre principalele teze pozitiviste care au generat „criza științei" — vizînd o problemă esențială, de metodă — a reprezentat-o limitarea subiectului cunoscător doar la rolul de martor înregistrator, poziție care excludea rolul activ, creator al subiectului (ca postulat esențial al criticismului kantian) în raportul obiect-subiect. „Cercetarea critică a cunoașterii — scrie O. Onicescu — are de precizat condițiile acestei exacte mărturii, sau poate — într-o formă mai aprofundată — condițiile în care diferitele mărturii, care păstrează fiecare ceva subiectiv, pot fi valorificate pentru refacerea obiectivului" [10]. Cercetarea filozofică a cunoașterii, în spiritul cri-

[7] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 23.

[8] Idem, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, Edit. Cultura națională, București, 1924, p. 180.

[9] *Ibidem*, p. 180—181.

[10] Octav Onicescu, *Principii de cunoaștere științifică*, p. 37.

ticii kantiene — opusă orientărilor pozitiviste, cu corolarul lor : „inutilitatea filozofiei" — nu a fost însă total abandonat în secolul al XIX-lea, de precumpănitor pozitivism : „Într-o singură categorie de oameni ai științei erau de căutat acei puțini care au reținut efectiv critica kantiană a cunoașterii : e vorba mai cu seamă de matematicieni" [11]. Explicația acestui fapt rezidă — după omul de știință român — și în faptul că știința numerelor și geometria au fost obiecte de predilecție ale preocupărilor kantiene ; pentru Im. Kant știința matematică și mecanica constituie cel mai complet model al faptului de cunoaștere, pe baza lor putîndu-se examina „condițiile cunoașterii : unele a priori, iar celelalte așa cum sînt hotărîte de experiență" [12]. Kant a oferit, astfel, oamenilor de știință un model al cercetării filozofice a cunoașterii, așa cum au practicat-o matematicienii secolului trecut ; spiritul general al criticii kantiene este peren, oferind puncte de sprijin în soluționarea multor dificultăți de natură filozofică ale științelor secolului al XX-lea — în speță, celor ridicate de „criza științei".

Descoperirile epocale din știința primei jumătăți a secolului al XX-lea — din perspectiva căreia s-a încercat revizuirea fundamentelor înseși ale științei — au reactualizat ideea kantiană a analizei critice a cunoașterii științifice : „Venise vremea să lăsăm din nou lumina gîndului să răscolească liber bazele cunoașterii și, în această lumină, să ne regăsim și pe noi, să examinăm locul nostru în lume și al relațiunilor ce păstrăm cu ea" [13].

Potrivit opiniei lui O. Onicescu, criza fizicii s-ar datora faptului că deși știința a înregistrat atîtea schimbări, ea totuși a păstrat tenace multe forme vechi : „În drumul științei stă adesea știința însăși, cu inerția ei, cu limbajul ei sistematic, care reprezintă o uriașă sforțare de construcție pe care învățații mai conservatori nu se resemnează să o dărîme, cum se dărîmă azi vechile așezări ale orașelor pentru a clădi altele noi" [14].

2. FILOZOFIA KANTIANĂ — UN EMPIRIORAȚIONALISM. SEMNIFICAȚIILE EI ANTIPOZITIVISTE

Ca urmare a criticii hegeliene — care a determinat o serie de clișee și multe inerții ulterioare —, în conștiința filozofică a

[11] *Ibidem*, p. 88.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 95.
[14] *Ibidem*.

posterității filozofia kantiană a fost deseori apreciată ca subiectivism, trecîndu-se peste faptul că idealismul transcendental kantian (denumit de Kant însuși și „idealism formal", pentru a-l deosebi de „idealismul material", de tipul celui berkeleyan, „care pune la îndoială sau neagă existența lucrurilor externe însele" [15], sau „idealism critic" [16]) nu este unul ontologic, ci un *idealism metodic*, care implică o presupoziție ontologică realistă : „Idealismul nostru transcendental admite că obiectele intuiției externe, așa cum sînt intuite în spațiu, *sînt și reale* și că toate schimbările în timp sînt așa cum le reprezintă simțul intern. Căci, cum spațiul este el însuși o formă a acelei intuiții pe care noi o numim externă și cum, fără obiecte în el *, n-ar exista nici o reprezentare empirică, noi putem și trebuie să admitem ca reale ființele întinse din el ; și tot astfel stau lucrurile și cu timpul" [17].

Fără a se raporta la unele exegeze mai noi, care surprind nuanțat esența *criticismului kantian* (ca poziție metodologică, și nu ontologică în primul rînd), reprezentanții filozofiei științei din România perioadei interbelice au avut o atitudine mai comprehensivă față de filozofia kantiană.

Al. Mironescu, analizînd cele două așa-numite „fețe ale omului de știință" : poziția pozitivistă și cea filozofico-științifică (aceasta din urmă presupunînd, în accepția sa, o unitate organică a științei și filozofiei, ceea ce revine, în fapt, la adoptarea unei poziții filozofice în știință), consideră *conceptul de experiență* una dintre piesele deosebit de importante ale „procesului" pozitivismului pe care îl dezbate și „oglindă în care se reflectă cele două fețe ale omului de știință". Ideea sa, formulată de pe o poziție de esență realist-materialistă în problemele cunoașterii, cu referire specială la Im. Kant, este următoarea : *„Experiența oferă numai un material care trebuie interpretat.* E într-un fel ceea ce voia să spună și Kant cînd observa în *Critica rațiunii pure* că : «Toată cunoștința noastră începe cu experiența. Aceasta este de netăgăduit... Dar dacă toată cunoștința noastră începe cu experiența, ea nu decurge totuși întreagă din experiență... Pentru a putea explica, trebuie a fi în posesiunea unui dat inițial care să

[15] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 417, notă.
[16] Idem, *Prolegomene...*, p. 192.
* Acest concept al spațiului se resimte evident de influența fizicii newtoniene.
[17] Idem, *Critica rațiunii pure*, p. 418.

servească a explica». Experiența intră în componența unui *mod de a gîndi* experimentat, fiind unul din termenii dialecticii în care natura a angrenat omul" [18].

Al. Mironescu subliniază aici, pe urmele lui Kant — dar fără a accepta apriorismul gnoseologic al gînditorului german —, rolul subiectivității umane în procesul cognitiv, aportul activ al subiectului (inclusiv în cunoașterea științifică propriu-zisă).

Aceeași perspectivă în interpretarea gnoseologiei kantiene o întîlnim și la gînditorul I. Brucăr, situat, într-o primă etapă a activității sale, pe poziții naturalist-scientiste.

După părerea lui I. Brucăr, esența concepției filozofice a lui Im. Kant, întregul criticism kantian ar putea fi rezumat în următoarea teză gnoseologică : „Rațiunea fără experiență e deșartă" (Vernunft ohne Erfahrung ist leer) ; și în același timp : „Experiența fără rațiune e oarbă" (Erfahrung ohne Vernunft ist blind) [19]. „Aceasta e întreaga filozofie a lui Kant. Restul nu e decît amplificare (...) Criticismul kantian — conchide gînditorul român — e astfel cea mai admirabilă încercare de împăcare a empirismului cu raționalismul" [20] (termenul de „împăcare" avînd tocmai sensul de sinteză a experienței sensibile cu activitatea creatoare a rațiunii).

Postulatele criticismului (raționalismului kantian), căruia îi evidențiază o dimensiune realistă cosubstanțială, au fost utilizate apoi de către I. Brucăr în critica intuiționismului bergsonian (una din primele din literatura filozofică românească), apărînd bazele raționalismului filozofic modern. „O critică temeinică a rațiunii noastre, ca facultate de cunoaștere, nu avem decît de la Kant. El,

[18] Al. Mironescu, *Fețele omului de știință*, în „Caiete de filozofie" (ciclul „Știință și cunoaștere"), nr. 4, 1942, p. 178 ; vezi idem, *Certitudine și adevăr*, Edit. Casa Școalelor (f.a.), p. 40. Textul kantian citat este o traducere proprie a unor pasaje din „Introducere" la ediția a II-a a *Criticii rațiunii pure*. Textul, în traducerea lui N. Bagdasar și Elena Moisuc, este următorul : „Nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența (...) Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă *din* experiență" (*Critica rațiunii pure*, p. 41—42). Restul citatului este însă o prelucrare a ideilor kantiene.

[19] I. Brucăr citează aici liber cunoscutul text kantian : „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gîndit. Idei (*Gedanken*) fără conținut sînt goale, intuiții fără concepte sînt oarbe" (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*), p. 92.

[20] I. Brucăr, *Încercări și studii*, București, 1919, p. 29—30.

cel dintîi, ne-a spus adevărul : „Nu e deajuns ca un lucru să fie gîndit, ca să și existe. Un lucru există, numai dacă gîndit fiind, existența lui poate fi verificată și de experiența noastră. Altminteri, totul nu e decît o vorbă goală“ [21].

Im. Kant a subliniat, dealtfel — pasaj peste care se trece ușor cu vederea — valoarea egală în procesul cognitiv a celor două facultăți : „Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte (...) De aceea este deopotrivă de necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiunile lor (...). *Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea*“ [22]. Această unitate a celor două facultăți este condiția însăși a adevărului cunoștinței noastre : „toate raționamentele noastre care vor să ne conducă dincolo de cîmpul experienței posibile sînt înșelătoare și lipsite de fundament“ [23].

Unele analize contemporane, realizate din perspectivă teoretică-metodologică marxistă, aduc aceeași caracterizare filozofiei kantiene. Im. Kant, scrie, astfel, Ath. Joja, a urmărit să depășească antinomia empirismului și raționalismului, la care ajunsese D. Hume, printr-o conciliere a sensibilului și inteligibilului. „*Critica rațiunii pure* este o operă grandioasă, în care filozoful german a încercat (...) să facă o sinteză între empirism și raționalism, deși aspectul raționalist predomină“ [24]. Această dominantă raționalistă se dimensionează la nivelul transcendentalismului. Dar „acestui idealism transcendental îi corespunde un *realism empiric*“ [25], pentru că idealistul transcendental acordă materiei o realitate care n-are nevoie să fie dedusă, ci este imediat percepută. Kantianismul nu este un idealism, ci un „realism tincturat de un anumit grad de agnosticism“, un realism „relativ agnostic“, fiindcă „noi mînuim practic lucrurile, și aceasta înseamnă că, într-o anumită măsură, cunoaștem *analogic* lucrul în sine“ — idee „implicită în kantianism“ [26].

[21] *Ibidem*, p. 29.

[22] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 92.

[23] *Ibidem*, p. 505.

[24] Ath. Joja, *Studii de logică*, vol. III, Edit. Academiei, București, 1971, p. 218.

[25] *Ibidem*, p. 221.

[26] *Ibidem*, p. 221—222.

Neopozitiviştii se rataşează la Kant. Reprezentanţii filozofiei ştiinţei din România, prin semnificaţia acordată criticismului, dimpotrivă, îl invocă pe Kant tocmai împotriva poziţiilor pozitiviste. Astfel, Al. Mironescu reţine poziţia principială kantiană în problema adevărului — *adaequatio intelectus ad rem,* „adecvarea conceptelor noastre cu obiectul" [27] — în discutarea, dintr-o perspectivă antipozitivistă, a problemei adevărului şi certitudinii în ştiinţă. Respingînd „abuziva extindere a aşa-numitei «cunoaşteri ştiinţifice» şi confundarea ei cu *toată* cunoaşterea, cu întreaga cunoaştere" [28], omul de ştiinţă român consideră că cercetarea *condiţiilor esenţiale* ale cunoaşterii (aceleaşi în ştiinţă, în artă, în morală etc.), ridică „o singură mare problemă, problema creaţiei" [29], care revine la realizarea unui tot *coerent,* la un proces de unificare, de închegare a unei *totalităţi semnificative ;* la acest proces „participă o seamă de elemente de care «cunoaşterea ştiinţifică» nu se prea împiedică" ; ori, încă „autorul principal al temeiurilor filozofice de orientare ale gîndirii ştiinţifice moderne", Kant, a observat că omul „nu este în întregime absorbit de percepţiile sensibile ; pe care le depăşeşte. O falsă perspectivă însă a vrut să întreţină în ştiinţă — conchide Al. Mironescu — ceea ce s-ar putea numi iluzia cunoaşterii automate şi rămînerea numai la anumite rezultate ale cercetării" [30].

Fizicianul N. Bărbulescu pune în evidenţă aceeaşi orientare gnoseologică a filozofiei kantiene, ca „sinteză" a empirismului şi raţionalismului, realizată prin criticism [31].

Im. Kant a arătat — scrie N. Bărbulescu — că în procesul de formaţie al ideilor generale „intervine atît raţiunea, cît şi experienţa, stabilind un echilibru pe care teoria cunoaşterii poate să-l descifreze printr-o analiză subtilă" [32]. Ca argument al demonstrării „sintezei kantiene" N. Bărbulescu citează aici acelaşi binecunoscut text din „Introducerea" la ediţia a II-a a *Criticii raţiunii pure* la care s-a referit şi Al. Mironescu, reţinînd, în continuarea analizei, „adaosul" pe care facultatea noastră de cunoaştere îl produce din ea însăşi.

[27] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 505.
[28] Al. Mironescu, *Certitudine şi adevăr,* p. 72.
[29] *Ibidem,* p. 73.
[30] *Ibidem,* p 74.
[31] N. Bărbulescu, *Cunoaşterea ştiinţifică,* Edit. Casa şcoalelor, 1946.
[32] *Ibidem,* p. 73.

3. CUNOAȘTEREA MATEMATICĂ ȘI CEA GEOMETRICĂ LA KANT ȘI ÎN FILOZOFIA ȘTIINȚEI DIN ROMÂNIA ÎN PERIOADA INTERBELICĂ

„Calea regală" de elaborare a cunoștințelor pentru a întruni condițiile sigure ale științei este reprezentată, la Im. Kant, de matematică. „Matematica, din timpurile cele mai îndepărtate pînă la care se întinde istoria rațiunii omenești, a mers, la admirabilul popor grec, pe drumul sigur al științei" [33].

Im. Kant a pus într-o lumină nouă problema certitudinii matematice, ca una dintre problemele care stau la baza științei [34]. Prin aceasta el a formulat temeiul cunoașterii științifice moderne : matematizarea.

Oamenii de știință români preocupați de aspectele filozofice ale științei invocă de aceea mereu acest ideal kantian al cunoașterii (dincolo de fundamentarea sa criticistă). Căci Kant „anunțase mai de mult că «nu este științific în cunoașterea noastră asupra naturii decît ce este matematic» (...). Astfel se stabilea pentru știință un tip ideal : matematica, și o mare necesitate : matematizarea" [35].

În genere, acest ideal — matematic — al cunoașterii, punct esențial al convergenței poziției multor reprezentanți ai direcției filozofico-științifice din România perioadei interbelice cu postulatele kantiene, este formulat și susținut, dintr-o perspectivă raționalistă consecventă, și de Gr. C. Moisil, în ripostă critică la adresa unor poziții iraționaliste, care declarau că știința ar trece „printr-o criză esențială", că „în cadrele însești ale științei se introduce azi iraționalul" [36], afirmații care aveau în vedere apariția geometriilor neeuclidiene și a logicilor nechrysippiene sau nearistotelice.

„Pe cînd pluralitatea geometriilor — sintetiza Gr. C. Moisil aceste teze — atingea, (...) numai aparent, acea știință care era exemplu de știință rațională, pluralitatea logicilor se pare că ar atinge rațiunea însăși. S-ar putea spune că azi iraționalul intervine din însăși constituirea rațiunii, deoarece logica însăși, care fără doar și poate conduce rațiunea, introduce acest pluralism esen-

[33] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 21.

[34] N. Bărbulescu, *op. cit.*, p. 73—74.

[35] Al. Mironescu, *Spiritul științific*, Edit. Casa Școalelor, București, 1938, p. 15—16.

[36] Gr. C. Moisil, *Știință și irațional*, în „Caiete de filozofie" (Știință și cunoaștere, ciclul I), nr. 4, 1942, p. 115.

ţial“ [37]. Postulatele raţionalismului sînt apărate de Gr. C. Moisil (atît împotriva convenţionalismului logico-matematic, care ajungea la ideea că matematica, prin caracterul ei formal, axiomatic şi deductiv, este tautologică, că judecăţile matematice sînt analitice, cît şi împotriva poziţiilor pragmatiste şi neoempiriste [38] prin ideea de libertate axiomatică, atît a logicii, cît şi a geometriei, idee centrală a unei concepţii proprii în domeniul filozofiei ştiinţei : „filozofia axiomatică“ [39]. Din perspectiva acestui ideal gnoseologic sever raţionalist, de esenţă matematică, Gr. C. Moisil afirmă : „Tot ce admite o formulare matematică, adică o formulare exactă şi deductivă, intră neapărat în cadrele raţionalului, iată ce ni se pare un minim de condiţionare al raţionalului. Din acest punct de vedere, atît logicile nechrysippiene, cît şi geometriile neeuclidiene sînt raţionale. Raţionalul admite astfel libertatea axiomatică“ [40]. Existenţa mai multor logici sau geometrii egal valabile — ceea ce reprezintă libertatea lor axiomatică — este un punct esenţial al raţionalismului contemporan.

Problema valabilităţii enunţurilor matematice şi a geometriilor neeuclidiene este rezolvată, ca atare, de către Gr. C. Moisil, în cadrul axiomaticii. Punînd problema garanţiei certitudinii unei judecăţi matematice de tipul 2+2=4, Gr. C. Moisil optează, în fapt, pentru soluţia kantiană a autonomiei şi necesităţii judecăţilor matematice : „Nu gîndirea garantează matematica, ci structura matematică a gîndirii garantează gîndirea“ [41]. În acest fel, judecata matematică de tipul 2+2=4 garantează certitudinea altor afirmaţii.

Poziţia lui Al. Mironescu ne trimite însă textual la Kant. Acestuia, existenţa celor trei geometrii şi acordul lor i se pare a fi „o dovadă în plus pentru analogia de structură, stabilită de Kant, între raţiune şi arhitectura geometriei. Aceasta mai învederează că, de două mii de ani, spiritul geometriei, cu toate înavuţirile numeroase de-a lungul vremurilor, a rămas în esenţa lui acelaşi ; ceea

[37] *Ibidem*, p. 123.

[38] Idem, *2+2=4*, în „Caiete de filozofie“ (Ştiinţă şi cunoaştere, ciclul al II-lea), nr. 7, 1943, p. 406—408. Acesta este un prim element al apropierii poziţiilor lui Gr. C. Moisil de cele kantiene, întrucît pentru Kant, după cum se ştie, toate judecăţile matematice sînt sintetice (*Critica raţiunii pure*, p. 51 şi urm. ; *Prolegomene...*, p. 31 şi urm.).

[39] Gr. C. Moisil, *Perspectivele filozofiei axiomatice*, în „Revista ştiinţifică «V. Adamachi»“, vol. XXVIII, nr. 1, 1942.

[40] Idem, *Ştiinţă şi iraţional*, în *loc. cit., p. 125*, (subl. ns. *Gh. E.*).

[41] Gr. C. Moisil, *2+2=4*, în *loc. cit.*, p. 409.

ce întărește, o dată mai mult, ideea că gîndirea geometrică fundamentală coincide cu însuși fondul rațiunii omenești" [42].

Între pozițiile celor doi oameni de știință putem remarca o identitate de fond, ambele raportîndu-se esențial la poziția kantiană.

4. SPAȚIUL ȘI TIMPUL. PERSPECTIVA KANTIANĂ ȘI CEA FILOZOFICO-ȘTIINȚIFICĂ

„De la Kant ne-a rămas obiceiul de a începe să fundăm epistemologia pe studiul celor două concepte: de spațiu și de timp. Nici filozofiile antiintelectualiste nu se abat de la acest obicei" [43], scrie Gr. C. Moisil.

Importanța acestor două concepte în construcția științei este subliniată, într-un mod similar, și de Al. Mironescu, dintr-o perspectivă raționalistă apropiată celei a lui Gr. C. Moisil, marcată, totodată, de accente net antipozitiviste: „Rațiunea construiește știința, spune Kant, dar nu o poate clădi numai pe baza elementelor împrumutate experienței. Fără noțiunea de spațiu, de timp, de cauzalitate, știința ar fi imposibilă, ori acestea nu sînt rezultatele observației, nici ale experienței; ele izvorăsc din însăși structura rațiunii" [44].

Pornind de la unele postulate kantiene de bază (constructivitatea sau spontaneitatea gîndirii, caracterul a priori al formelor intuiției sensibile), Gr. C. Moisil le tratează din perspectiva științei epocii sale (și în primul rînd a axiomaticii). „Concluzia la care am ajuns — își precizează poziția Gr. C. Moisil — e ca ideea de spațiu se bucură de libertatea axiomatică, noi putînd gîndi mai multe geometrii. Timpul însuși, așa cum el apare în ecuațiile mecanicii și fizicii, așa-zisul timp măsurat și spațializat, e legat de spațiu și dominat ca atare de aceeași libertate axiomatică" [45]. Libertatea axiomatică a construcției geometriei, libertatea alegerii între mai multe geometrii nu vrea să semnifice o lipsă de ordine și normă. După opinia lui Gr. C. Moisil, norma comună, pusă în evidență încă de la începutul discuțiilor asupra geometriilor neeuclidiene, este *ideea de grup*, pe care H. Poincaré o considera o idee sintetică a priori. „Iată filozofia kantiană reapărînd ca fondatoare

[42] Alexandru Mironescu, *Spiritul științific*, p. 33.
[43] Gr. C. Moisil, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 125.
[44] Alexandru Mironescu, *Spiritul științific*, p. 184.
[45] Gr. C. Moisil, *Știință și irațional*, în *loc. cit.*, p. 125.

a geometriei, a geometriei moderne : nu spațiul rigid, nu geometria lui Euclid sînt sintetice a priori, ci ceea ce e comun intuiției geometrice a spațiului : ideea de grup. Această idee construiește atît geometria, cît și fundamentul mecanicii, timpul spațializat, prin așa-numitele principii de relativitate" [46].

Aceasta presupune, totodată, înlocuirea ideii de timp (a timpului dat de orologiu, de timp măsurat de drumul parcurs de un mobil) prin aceea de *durată*, dominată de *ideea de înlănțuire* și care poate fi redată, după Gr. C. Moisil, prin *ideea algebrică de lanț*. „Iată simetria kantiană reintrodusă : în loc de spațiu și de timp apar ideile de grup și lanț. Iată diferitele libertăți axiomatice apărînd nu ca un principiu de dezordine, ci ca un principiu de libertate a cugetării științifice, încadrată sub două idei fundamentale" [47] ; în timp ce ideea de grup omogenizează cunoașterea noastră, cea de lanț îi dă coerență.

Deși afirmă, în alt loc : „Noi credem că ideile de grup și de lanț constituie formele a priori ale sensibilității noastre, idei care, într-o epistemologie analogă celei a lui H. Poincaré, cu o coloratură kantiană actualizată, joacă rolul spațiului sau timpului, sau, mai exact, a spațialității și temporalității" [48], respectiva „simetrie kantiană" nu semnifică însă, la Gr. C. Moisil, o reeditare nealterată a conceptelor kantiene de spațiu și timp. Ideile de grup și lanț au, în primul rînd, alte temeiuri epistemologice.

După cum se știe, la Im. Kant o cunoștință este a priori dacă este „independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor" [49] ; mai mult, prin cunoștințe a priori se înțeleg nu acelea „care au loc independent de cutare sau cutare expe-

[46] *Ibidem*, p. 126.

[47] *Ibidem*, idee afirmată și în alt context : „Noi credem că ideea de lanț este, împreună cu cea de grup, una dintre ideile a priori necesare construcției științei" (*Sur la structure algébrique du calcul des propositions.* Extrait du „Bulletin Mathématique de la Société Roumaine de Science", tome 40, 1938, nr. 1—2, p. 8).

[48] Observăm la Gr. C. Moisil o anumită indecizie în conceperea acestor două idei. Într-un alt text, el scrie : ideea de lanț este o idee a priori, „ea constituind, împreună cu ideea de grup, aportul intelectului nostru în cunoașterea lumii" (*Les principes de la logique et l'idée du chaîne*, în „Revista de filozofie", vol. XXIV, 1939, nr. 2, p. 177 ; vezi și p. 168). Idem, *Les principes...*, în *loc. cit.*, p. 172.

[49] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 42.

rienţă", ci „acelea care sînt independente absolut de orice experienţă" [50].

Metoda critică — a cărei esenţă este transcendentalul — nu este, aşa cum au arătat interpreţii autorizaţi ai lui Im. Kant, o analiză psihologică, ci una logică, prin care se caută să se determine posibilitatea *(cum)* şi valoarea cunoaşterii ; dar operînd prea exclusivist cu distincţia (istoriceşte justificată însă) între nivelul psihologic-genetic şi cel logic-valoric, Im. Kant va neglija, din perspectiva logic-valorică, problema genezei abstracţiei, rămînînd la autonomia logicului (a formei logice) în raport cu psihologicul (geneticul), şi chiar cu onticul (care rămîne „transcendent") [51]. A priori exprimă, esenţial, spontaneitatea gîndirii, nu conţinutul şi valabilitatea ei. „Orice concept — scrie în acest sens Im. Kant — reclamă mai întîi forma logică a unui concept (a gîndirii) în genere şi apoi, în rîndul al doilea, posibilitatea de a-i da un obiect la care să se raporteze. Fără acesta din urmă, *el nu are nici un sens şi este cu totul gol de conţinut*" [52]. Dacă o intuiţie pură este posibilă a priori, această intuiţie nu poate avea valabilitate obiectivă decît prin intuiţia empirică, a cărei simplă formă este [53].

Pînă aici, prin această înţelegere a apriorismului kantian, Gr. C. Moisil poate apărea un apriorist mai consecvent decît Im. Kant, dacă ne-am referi la teza omului de ştiinţă român privind garantul certitudinii produselor gîndirii (inclusiv a adevărurilor matematice).

Motivul primar însă, şi, am putea considera, fundamental al detaşării lui Gr. C. Moisil faţă de poziţia kantiană îl constituie concepţia asupra logicii. Omul de ştiinţă şi logicianul român nu îmbrăţişează ideea kantiană potrivit căreia logica — ca ştiinţă care expune şi dovedeşte riguros numai regulile formale ale întregii gîndiri —, întrucît nu a făcut, pînă în timpurile moderne, nici un pas înainte, pare a fi închisă şi terminată odată pentru totdeauna [54]. Dovada peremptorie a capacităţii de înnoire şi a creativităţii logicii a constituit-o apariţia logicii matematice. Unul din-

[50] *Ibidem*, p. 43.

[51] Vezi Alexandru Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 48, 53.

[52] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 245 (subl. ns. — *Gh.E.*).

[53] *Ibidem*, p. 246.

[54] *Ibidem*, p. 19—20 ; Gr. C. Moisil, *Ştiinţă şi iraţional*, în *loc. cit.*, p. 119.

tre obiectivele acesteia a fost acela de a dă „modele algebrice pentru gîndirea corectă“ [55].

Raționamentul matematic întrebuințează forme de cugetare ce nu erau codificate în silogistica aristotelică. Și aceasta s-a întîmplat prin apariția logicilor nechrysippiene, care introduc un pluralism logic esențial. Aceasta învederează, după Gr. C. Moisil, faptul că rațiunea omenească nu e încătușată în anume canoane, că regulile deducției pot fi și altele, nu numai cele ale logicii aristotelice, că *putem gîndi rațional* și cu alte reguli (ceea ce constituie tocmai esența *libertății axiomatice a logicii).* „Studiul principiilor logicii“ îl conduce astfel pe Gr. C. Moisil la ideea că acestea „nu pot fi a priori, pentru că există logici care nu le respectă“ ; ele nu pot fi nici „a posteriori, căci experiența este organizată de aceste principii, pe care ea nu poate nici să le verifice, nici să le infirme“. „Aceste principii au fost sugerate de experiență“ : atît de experiența internă, cît și de cea externă. Dar ele sînt „dominate de o idee a priori, ideea de lanț“, pusă în evidență, în cadrul logicii, prin studiul principiilor silogismului ipotetic și introdusă prima oară de calculul probabilistic [56].

Libertatea axiomatică se opune, după Gr. C. Moisil, atît empirismului, cît și apriorismului. Datorită acestei libertăți, „pluralismul geometric, care răstoarnă teza apriorismului matematic, răstoarnă și teza aposteriorismului matematic“ [57]. Apriorismul ideii de grup și al celui de lanț algebric are o semnificație principial logic-valorică, cu un fundament matematic (axiomatica).

În literatura filozofico-științifică românească a epocii găsim și alte ample analize ale conceptelor de spațiu, timp, de cauzalitate, cu referiri la Im. Kant.

Dar Im. Kant a fost invocat și în dezbaterea altor numeroase probleme de filozofia științei, ceea ce dovedește prezența fertilizantă a criticismului kantian și în această disciplină filozofică. Am putea afirma astfel că opera principală a lui Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, devine o operă de referință pentru geneza și constituirea plenară a disciplinei filozofiei științei în România.

[55] Gr. C. Moisil, *Știință și irațional,* în *loc. cit.,* p. 119.

[56] Gr. C. Moisil, *La logique formelle et son problème actuel,* în *Istoria filozofiei moderne,* vol. IV, *Perioada contemporană,* București, 1939, p. 618.

[57] Idem, *2+2=4,* în *loc. cit.,* p. 408.

BIBLIOGRAFIE*

I. KANT, „*CRITICA RAȚIUNII PURE*"

I. Traduceri

1. MIHAI EMINESCU, „*Critica rațiunii pure*" *de Immanuel Kant. Traducere,* în *Opere complete.* Cu o prefață și un studiu introductiv de A. C. Cuza, Iași, 1914, p. 596—643 (este prima ediție integrală a traducerii eminesciene — cîteva fragmente publicase în 1906 I. Rădulescu-Pogoneanu —, dar cu greșeli de transcriere, cu unele modificări de text etc.).
2. MIHAI EMINESCU, *Lecturi kantiene. Traduceri din „Critica rațiunii pure".* Editate de C. Noica și Al. Surdu. *În anexă : două fragmente traduse de Titu Maiorescu,* București, Edit. Univers, 1975 **.
3. TITU MAIORESCU, *Prelegeri de filozofie.* Ediție îngrijită, note, comentarii și indice de Grigore Traian Pop și Alexandru Surdu. Cuvînt înainte de Grigore Traian Pop, Craiova, Scrisul românesc, 1980 (traducerile din *Critica rațiunii pure,* la p. 20—28).
4. IMMANUEL KANT, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință.* Traducere, cu o „Notă introductivă" de Mihail Antoniade, București, Edit. „Cultura națională", 1924.

* Bibliografia de față (selectivă) din literatura română de specialitate referitoare la lucrarea fundamentală a lui I. Kant, *Critica rațiunii pure,* este strict cronologică. Acest criteriu l-am adoptat atît în cazul traducerilor efectuate de către M. Eminescu („lectura a doua" în 1874—1875 și 1877, „prima lectură" fiind, probabil, anterioară anului 1874) și de către T. Maiorescu (utilizată la cursurile de istoria filozofiei germane, inaugurate în 1884), cît și în cazul unor lucrări exegetice ca cele ale lui Mircea Florian sau P. P. Negulescu (parțial inedită). Ca atare, respectivele traduceri sau studii sînt bibliografiate la anul realizării lor, *nu* la acela al editării (postume).

Se impune și o altă precizare.

Orice bibliografie „I. Kant în România" ar trebui să înceapă cu lucrările „vechilor cantiani români" : Gheorghe Lazăr, Simion Bărnuțiu, A. T. Laurian și Timotei Cipariu, care au luat contact, direct sau indirect, și și-au însușit o parte din postulatele criticismului kantian. Nu am reținut decît o singură lucrare, a lui A. T. Laurian, pentru că lucrările celorlalți gînditori români s-au pierdut (Gh. Lazăr), sînt rămase încă în manuscris sau se referă, preponderent, la doctrina etică kantiană.

** Fragmente din această nouă ediție a traducerii lui Eminescu au apărut, anterior, în revista „Ramuri", Craiova, an. V, nr. 3 (45), 15 martie 1968, p. 20 și nr. 4 (46), 15 aprilie 1968, p. 18 : „*Critica rațiunii pure*" *în traducerea lui Eminescu.* Text comentat de C. Noica.

5. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure.* Traducere însoţită de o schiţă biografică şi o prefaţă de Traian Brăileanu, Bucureşti, Edit. Casa Şcoalelor, 1930.

6. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure.* Traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc. Studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii: Nicolae Bagdasar, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969.

II. **Monografii, capitole de lucrări**

1. A. Treb. Laurian, *Cuvînt academic,* [Bucureşti, 1845].

2. Jean (Ion) Zalomit, *Principes et mérite de la philosophie de Kant.* Dissertation inaugurale, Berlin, 1848.

3. Titu Maiorescu, *Prelegeri de filozofie.* Ediţie îngrijită, note, comentarii şi indice de Grigore Traian Pop şi Alexandru Surdu ... (*Lecţie introductivă la istoria filozofiei germane în secolul al XIX-lea* şi *Immanuel Kant,* p. 3—14 şi 15—37).

4. Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp şi spaţiu după Kant şi adversarii lui.* Teză de licenţă, Bucureşti, 1889.

5. Petru P. Negulescu, *Cirtica apriorismului şi empirismului,* Bucureşti, 1892.

6. C. Rădulescu-Motru, *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität,* Leipzig, 1893.

7. C. Rădulescu-Motru, *Elemente de metafizică,* Bucureşti, 1912; *Elemente de metafizică pe baza filozofiei kantiane.* Ediţia definitivă, Bucureşti, Edit. Casei Şcoalelor, 1928.

8. Alice Steriad (Voinescu), *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'École de Marburg* (*Etude sur l'idéalisme critique*), Paris, 1915.

9. Şerban Ionescu, *Fouillées Verhältnis zu Kant. Inaugural-Dissertation,* Leipzig, 1915.

10. Marin Ştefănescu, *Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant,* Paris, 1915.

11. Mircea Florian, *Îndrumare în filozofie,* Bucureşti [1922] (pf. *Immanuel Kant* (*1724—1804*). *Criticismul,* p. 363—401).

12. I. E. Torouţiu, *Immanuel Kant în filozofia şi literatura română,* Bucureşti, 1925.

13. P. P. Negulescu, *Scrieri inedite. I. Problema cunoaşterii.* Ediţie îngrijită de Al. Posescu, Bucureşti, Edit. Academiei, 1969 (cap. X. *Apriorismul. Kant,* p. 351—499).

14. I. Brucăr, *Probleme noi în filozofie,* Bucureşti, Societatea română de filozofie, 1931 (lui I. Kant îi sînt consacrate mai multe capitole şi paragrafe).

15. Anton Dumitriu, *Valoarea metafizică a raţiunii,* Bucureşti, 1933 (în special cap. *Antinomiile lui Kant*).

16. Constantin Noica, *Concepte deschise în istaria filozofiei la Descartes, Leibniz şi Kant,* Bucureşti, 1936.

17. Ion Petrovici, *Viaţa şi opera lui Kant* (*Douăsprezece lecţii universitare*), Bucureşti, 1936; ed. a II-a, 1944.

18. Mircea Florian, *Kant şi criticismul pînă la Fichte,* Bucureşti, 1937 (ediţie separată a capitolelor: *Immanuel Kant* (p. 3—199) şi *Combaterea şi continuarea kantismului pînă la Fichte* (p. 200—220) din *Istoria filozofiei moderne,* vol. II.

De la Kant pînă la evoluționismul englez, București, Societatea română de filozofie, 1938).

19. P. P. NEGULESCU, *Istoria filozofiei contemporane*, vol. I. *Criticismul kantian*, București, 1941 ; vol. II, *Idealismul german postkantian*, București, 1942 ; vol. III, *Reacțiunea în contra idealismului și întoarcerea la Kant*, București, 1943.
20. N. BAGDASAR, VIRGIL BOGDAN, C. NARLY, *Antologie filozofică. Filozofi străini*, București, Edit. Casa Școalelor, 1934 ; ediția a doua, revăzută și adăugită, București, Casa Școalelor, 1943 (p. 421—467).
21. FLORIAN NICOLAU, *Teoria kantiană a pseudoproblemelor*, București, 1942.
22. DUMITRU ISAC, *Cunoaștere și transcendență*, Cernăuți, 1943.
23. NICOLAE BAGDASAR, *Teoria cunoștinței. Expunere sistematică și critică*, vol. I— II, București, 1941—1942 ; ed. a II-a, București, Edit. Casa Școalelor, 1944 (capitolul *Criticismul*).
24. CONSTANTIN CALOTĂ, *De la Kant la Jaspers. Încercare critică și sistematică asupra conceptului de cunoaștere*, București, 1944.
25. N. BĂRBULESCU , *Cunoașterea științifică*, București, Casa Școalelor, 1946 (cap. *Sinteza kantiană*, p. 73—106).
26. Acad. C. I. GULIAN, *Metodă și sistem la Hegel*, vol. I, București, Edit. Academiei 1957, p. 174—200 (pf. *Kant.-Kantienii*).
27. MIRCEA FLORIAN, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, în Mircea Florian, *Scrieri alese*. Ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, Edit. Academiei, 1968, p. 239—374 (lucrarea datează din 1958, nepublicată de autor în timpul vieții. Anterior apariției în volum, au fost publicate două fragmente în „Revista de filozofie", tom. XV, 1968, nr. 3 și nr. 7).
28. ALEXANDRU BOBOC, *Kant și neokantianismul*, București, Edit. științifică, 1968.
29. ANTON DUMITRIU, *Istoria logicii*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1969 ; ed. a II-a, revăzută și adăugită, București, Edit. didactică și pedagogică, 1975 ; *History of logic*, vol. I— IV. Translated by : Duiliu Zamfirescu, Dinu Giurcăneanu, Doina Doneud, Tunbridge Wells, Kent, Abacus Press, 1977 (cap. *Logica transcendentală*).
30. ATHANASE JOJA, *Studii de logică*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1971 (pf. 8. *Sképsis. Hume și Kant* și 9. *Sképsis. Kantianism și pozitivism*).
31. C. I. GULIAN, *Kant*, în *Introducere în istoria filozofiei moderne*, București, Edit. enciclopedică română, 1974, p. 231—258.
32. MIRCEA FLONTA, *Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analicității*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975.
33. VASILE TONOIU, *Dialectică și relativism. Ideea de referențial*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978.

III. Studii, articole

1. TITU MAIORESCU, *Critica rațiunii (Kant)*, în „Convorbiri literare", an. I, nr. 5, 1 mai 1867, p. 69— 70 (în ciclul „Prelecțiuni populare ținute de membrii societății « Junimea »" ; pentru titlul „prelecțiunii", vezi *rev. cit.*, an. I, nr. 1, 1 martie 1867, p. 13).

2. A. D. Xenopol, *Criticismul*, în „Convorbiri literare", an. XI, nr. 7, 1 octombrie 1877, p. 260—269.

3. G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6, 8 februarie 1904, p. 81—84.

4. I. Rădulescu-Pogoneanu, *Kant și Eminescu. Traducerea „Criticei rațiunii pure"*, în „Convorbiri literare", an. XL, nr. 6—8, iunie, iulie, august 1906, p. 519—549; vezi și idem, *Studii*, București, 1910 p. 23—53. (I. Rădulescu publică, primul, și citeva fragmente din traducerea eminesciană după „lectura a doua").

5. C. Rădulescu-Motru, *La Conscience transcendentale critique de la Philosophie kantienne*, Paris, Librairie Armand Colin, [1915—1916] Extras du „Revue de Métaphysique et de Morale", vol. 21, noiembrie 1913 (traducerea capitolului respectiv din *Elemente de metafizică*).

6. I. Brucăr, *Puncte de reper la o teorie a cunoștinței* (în special paragraful „Kant"), în *Încercări și studii*, București, 1919, p. 92—134.

7. *Un text inedit al lui Camil Petrescu* (Teza de licență, 1919): *O indicare sumară a originilor filozofiei lui Kant*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 774—777.

8. Mircea Florian, *Kant și cugetarea modernă*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924, nr. 1—2, p. 11—28 (număr închinat în întregime lui I. Kant).

9. Mircea Florian, *Immanuel Kant (1724—1804)*, în „Convorbiri literare", an. 56, aprilie 1924, p. 309—317 (la rubrica „Cronica filozofică").

10. Mircea Florian, *Kant și geneza criticismului*. în „Năzuința", Craiova, 1924, nr. 3, 4—5, 6 și 7.

11. Ion Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924, nr. 1—2, p. 1—10; republicat în vol. *Studii istorico-filozofice*, București, 1925, p. 207—222 și în vol. *Din cronica filozofiei românești*, București, [1931], p. 3—25.

12. C. Rădulescu-Motru, *Immanuel Kant în lumina gîndirii europene. 1724—1924*, în „Ideea europeană", an. V, nr. 143, 20—27 aprilie, 1924, p. 1—2. Reprodusă, ca introducere, la Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii*, București, 1924.

13. C. Rădulescu-Motru, *Filozofia lui Immanuel Kant*, în „Viața românească", an. 1924, nr. 5, p. 211—222.

14. Mihai Ralea, *Legitimitatea apriorismului. Justificarea psihologică*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924, nr. 1—2, p. 48—58; republicat în vol. *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, București, 1926, p. 237—254 și în vol. *Psihologie și viață*, București,. 1938, p. 280—298.

15. Carol Siegel, *Geneza criticismului lui Kant*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924, nr. 1—2, p. 29—40.

16. Marin Ștefănescu, *Rolul ideilor în filozofia lui Kant*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924, nr. 1—2, p. 59—69.

17. C. Narly, *Estetica transcendentală la Kant (Comunicare prealabilă)*, în „Revista de filozofie", vol. X, 1924—1925, nr. 3—4, p. 122—130.

18. C. Rădulescu-Motru, *De la Kant la Nietzsche*, în „Ideea europeană", an. VII, nr. 172, 15 iulie, 1925, p. 1—2.

19. Ion Petrovici, *Kant und das rumänischen Denken*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie, Bd. 38, Heft 11/2, p. 92—103, Berlin, 1929.

20. Gr. Tăușan, *De la Kant la Einstein*, în vol. *Variațiuni literare și filozofice*, București, 1931, p. 131—137.

21. C. I. Botez, *Apriorismul kantian și concepțiile științifice moderne*, în „Revista de filozofie", vol. XXII, 1938, nr. 3, p. 223—228.

22. Constantin Calotă, *Metacritica filosofiei critice*, în „Revista de filozofie", vol. XXV, 1940, nr. 1.

23. Dumitru Isac, *Pe marginea realismului kantian*, în „Symposion", an. II, nr. 4—5, octombrie 1939.

24. Gr. Tăușan. *Kantianismul lui Titu Maiorescu*, în vol. *Filozofi români și streini*, București, Edit. Casa Școalelor [1939], p. 5—14.

25. Dumitru Isac, *Transcendența în filozofia kantiană*, în „Revista de filozofie", vol. XXIV, 1940, nr. 3—4, p. 296—347.

26. Mircea Djuvara, *Viața lui Kant*, în „Analele Facultății de Drept din București", 1941, nr. 1—2.

27. Nicolae Balca, *Pentru o mai corectă înțelegere a filozofiei kantiene. — O confruntare cu d-l P. P. Negulescu —*, în „Revista de filozofie", vol. XXV, 1941, nr. 3—4, p. 275—330.

28. D. D. Roșca, *Prinos românesc lui Kant*, în vol. *Linii și figuri*, Edit. „Țara", Sibiu, 1943, p. 241—254.

29. L. Blaga, *Kant și metafizica*, în „Saeculum. Revistă de filozofie", an. II, ianuarie, februarie 1944, p. 75—77.

30. Al. Boboc, *Neokantianismul*, în „Analele Universității București. Seria Filozofie" 1965, p. 47—61.

31. Al. Boboc, *Kant și problema metafizicii*, în „Revista de filozofie", tom. XIV, 1967, nr. 7, p. 737—747; vezi și idem, *Kant und das Problem der „Metaphysik" (Über die geschichtliche Bedeutung des Kritizistischen Begriffs der Philosophie)*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", 1967, nr. 2, p. 135—145.

32. Clara Dan, *Reflecții în jurul semnificației criticismului*, în „Revista de filozofie", tom. XIV, 1967, nr. 8, p. 891—902.

33. Al. Boboc, *În jurul semnificației istorice a criticismului*, în „Revista de filozofie", tom. 15, 1968, nr. 1, p. 69—74.

34. Simion Ghiță, *C. Rădulescu-Motru et la philosophie kantienne*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", tom. 12, 1968, nr. 2—3, p. 423—431.

35. Al. Boboc, *Die kritische Methode und das Problem der synthetischen Art der Erkenntnis*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et Logique", 1969, nr. 1, p. 96—99.

36. V. Florea, *Criticismul kantian și fundamentele științei*, în „Ateneu", an. VII, nr. 1, ianuarie 1970, p. 14—15.

37. Constantin Noica, *Categoria limitației la Kant și în gîndirea modernă*, în „Revista de filozofie", tom. 18, 1971, nr. 2, p. 155—164.

38. Ion Semeniuc, *Apriorismul și convenționalismul despre problema timpului*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Philosophia", Cluj, 1971, p. 29—43.

39. S. Ghiță, *Titu Maiorescu și filozofia kantiană (I)*, în „Revista de filozofie", tom. 19, 1972, nr. 11, p. 1345—1356.

40. I. Cernea, *Immanuel Kant : geneza ideii „Criticii rațiunii pure"*, în „Revista de filozofie", tom. 20, 1973, nr. 10, p. 1195—1205.

41. Simion Ghiță, *Titu Maiorescu și filozofia kantiană* (II), în „Revista de filozofie", tom. 20, 1973, nr. 2, p. 195—207.

42. Simion Ghiță, *Titu Maiorescu et la philosophie kantienne*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de philosophie et logique", tom. 17, 1973, nr. 2, p. 147—155.

43. Nicolae Balca, *Opera lui Kant în limba română*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 770—773.

44. Alexandru Boboc, *Kant și gîndirea contemporană*, în „Forum", an. XVI, 1974, nr. 3, p. 62—66.

45. Alexandru Boboc, *Actualitatea criticismului kantian*, în „Contemporanul", nr. 21, 17 mai 1973, p. 5.

46. Alexandru Boboc, *Kant și gîndirea contemporană*, în „Viitorul social. Revistă de sociologie și politologie", an. III, 1974, nr. 2, p. 327—333.

47. Viorel Colțescu, *Semnificația istorică a criticismului kantian*, în „Orizont", an. XXV, nr. 17 (321), 25 aprilie 1975, p. 6.

48. Mircea Flonta, *„Analitic" la Kant*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 726—729.

49. Simion Ghiță, *Semnificația și particularitățile kantianismului în evoluția filozofiei românești*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 743—749.

50. C. I. Gulian, *Immanuel Kant în conștiința societății contemporane*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 711—719.

51. Călina Mare, *Cunoașterea științifică*, în „Tribuna", an. XVIII, nr. 16, 18 aprilie 1974, p. 10.

52. N. Mărgineanu, *Trifurcarea logicii*, în „Tribuna", an. XVIII, nr. 28, 11 iulie 1974, p. 7.

53. Constantin Noica, *Traducerea lui Eminescu din „Critica rațiunii pure"*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 762—769.

54. Radu Pantazi, *Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 5, p. 755—758.

55. Radu Stoichiță, *Meditații asupra infinitului, indefinitului și lucrului în sine la Kant*, în „Revista de filozofie", tom. 21, 1974, nr. 6, p. 720—725.

56. Radu Tomoiagă, *Immanuel Kant und die rumänische Kultur*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série de Philosophie et logique", tom. 18. 1974, nr. 2, p. 143—153 ; forma originală, în limba română, în idem, *Personalități și tendințe în perioada pașoptistă*. Ediție îngrijită, postfață și bibliografie de Vasile Vetișanu, București, Edit. Minerva, 1976, p. 246—259.

57. Mircea Flonta, *Über „analitisch" bei Kant*, în „Revue roumaine des sciences sociales. Série philosophie et logique", tom. 19, 1975, nr. 1, p. 45—49.

58. Alexandru Boboc, *Kant în gîndirea contemporană*, în „Revista de filozofie", tom. XXII, 1976, nr. 5, p. 595—604.

59. Alexandru Boboc, *Kant și cultura clasică românească*, în „Revista de filozofie", tom. XXIII, 1976, nr. 6, p. 744—745.

60. I. Cernea, *Unele observații pe marginea traducerii românești a „Criticii rațiunii pure"*, în „Revista de filozofie", tom. XXIII, 1976, nr. 2, p. 241—245.

61. Ion Maxim, *Eminescu și Kant*, în „Orizont", an. XXVII, nr. 31 (441), 5 august 1976, p. 3.

62. Joachim Kopper (R. F. Germania), *În jurul teoriei lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaștere*, în „Revista de filozofie", an. XXIV, 1977, nr. 3, p. 371—380; cu o *Notă explicativă* de Al. Boboc, p. 380—381.

63. Alexandru Boboc, *Aspecte noi în „Kantforschung"*, în „Revista de filozofie", tom. XXVI, 1979, nr. 6, p. 747—759.

CUPRINS

Cuvînt înainte

ALEXANDRU BOBOC, Introducere : Semnificaţia istorică a criticismului kantian

I. Filozofia critică şi teoria ştiinţei

OCTAV ONICESCU, Consideraţii asupra filozofiei naturii la Kant 15

PETRE BOTEZATU, Idealismul transcendental şi cauzalitatea 23

MIRCEA FLONTA, O explicaţie a conceptului „fizică pură" în *Critica raţiunii pure* 38

MIHAI GOLU, Statutul psihologiei în *Critica raţiunii pure* 52

VICTOR SĂHLEANU, „Apriorisme" în biologia şi în psihologia contemporană 62

II. Aspecte logico-metodologice

ALEXANDRU SURDU, Probleme intuiţioniste în *Critica raţiunii pure* 75

MARIN ŢURLEA, Aspecte kantiene în programele fundaţioniste ale matematicii . . 88

ILIE PÂRVU, Realism şi apriorism în metodologia geometriei : Riemann versus Kant 102

PETRU IOAN, Despre adevăr formal şi analiticitate în contextul referinţelor lui Kant la adresa principiilor logice 115

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Adevăruri necesare. De la Kant la Putnam şi Kripke . . 127

III. Interpretări ale filozofiei critice

Constantin Noica,	Kant și metafizica, după interpretarea lui Heideg ger 141
Alexandru Boboc,	Interpretări semnificative ale *Criticii rațiunii* pure în „Kantforschung" astăzi 153
Petre Dumitrescu,	Criticismul și doctrina științei a lui J. G. Fichte . 163
Gheorghe Vlăduțescu,	Comentariu la o critică a argumentului ontologic 172
Alexandrina Pârvu,	O anticipare aristotelică a argumentului transcendental ?. 180
Vasile Tonoiu,	Considerații de ontologie, lectură și interpretare a operei de filozofie 189
Nicolae Culic,	Kant și fundamentarea axiologiei moderne 206

IV. Kant și filozofia românească

Simion Ghiță,	Influența *Criticii rațiunii pure* în filozofia românească 215
Radu Pantazi,	Prezența lui Kant și acțiunea *Criticii* în gîndirea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea . . 225
Gheorghe Al. Cazan,	„Influența" lui Kant asupra operei lui C. Rădulescu-Motru 232
Nicolae Gogoneață,	Kant în interpretarea lui Mircea Florian : O încercare de a discerne elementele viabile ale filozofiei kantiene . . . 244
Gheorghe Epure,	Prezența lui Kant în filozofia științei din România în perioada interbelică 251
Gheorghe Epure,	Bibliografie 265

ALEXANDRU BOBOC, MIRCEA FLONTA, RADU PANTAZI, ILIE PÂRVU (coordonatori) — *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure* (Kant's Kritik der reinen Vernunft — 200 Jahre), Studien, Bucureşti, Editura Academiei, 1981. 278 p.

INHALT

Vorwort 5

ALEXANDRU BOBOC, Einleitung: Die historische Bedeutung des Kant'schen Kritizismus. 7

I. Kritische philosophie und wissenschaftstheorie

OCTAV ONICESCU, Bemerkungen zur Kant's Naturphilosophie 15

PETRE BOTEZATU, Transzendentaler Idealismus und Cauzalität 23

MIRCEA FLONTA, Eine Erläuterung des Begriffs „reine Physik" in der „Kritik der reinen Vernunft" . . 38

MIHAI GOLU, Das Statut der Psychologie in der „Kritik der reinen Vernunft" . . . 52

VICTOR SĂHLEANU, „Apriorismen" in der gegenwärtigen Biologie und Psychologie 62

II. Logisch-methodologische aspekte

ALEXANDRU SURDU, Intuitionistische Themata in der „Kritik der reinen Vernunft" 75

MARIN ŢURLEA, Kant'sche Aspekte in den grundlegenden Programmen der Mathematik 88

ILIE PÂRVU, Realismus und Apriorismus in der Methodologie der Geometrie: Riemann versus Kant 102

PETRU IOAN, Formale Wahrheit und Analytizität in den Kant'schen Thesen in Bezug auf die logischen Prinzipien . 115

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Notwendige Wahrheiten. Von Kant zu Putnam-Kripke 127

III. Interpretationen der kritischen Philosophie

Constantin Noica,	Kant und die Metaphysik, nach Heidegger's Auffassung . 141
Alexandru Boboc,	Bedeutende Auffassungen der „Kritik der reinen Vernunft" in der Kantforschung heute 153
Petre Dumitrescu,	Der Kritizismus und Fichte's „Wissenschaftslehre" . . 163
Gheorghe Vlăduțescu,	Kommentar zu einer Kritik des transzendentalen Argumentes . . . 172
Alexandrina Pârvu,	Eine aristotelische Antizipation des transzendentalen Argumentes?. . . 180
Vasile Tonoiu,	Betrachtungen zur Ontologie, Lektüre und Interpretation des philosophischen Werkes 189
Nicolae Culic,	Kant und die Begründung der modernen Werttheorie . . 206

IV. Kant und die rumänische Philosophie

Simion Ghiță,	Der Einfluss der „Kritik der reinen Vernunft" in der rumänischen Philosophie 215
Radu Pantazi,	Anwesenheit und Wirkung der „Kritik" im rumänischen Denken des ersten Teils des 19. Jahrhunderts . 225
Gheorghe Al. Cazan,	Kant's „Einfluss" auf das Werk von C. Rădulescu-Motru 232
Nicolae Gogoneață,	Kant in der Interpretation von Mircea Florian: Ein Versuch die geltende Elemente der Kant'schen Philosophie zu unterscheiden . . . 244
Gheorghe Epure,	Kant's Anwesenheit in der Philosophie der Wissenschaft in Rumänien zwischen den beiden Weltkriegen . 251
Gheorghe Epure	Bibliographie. . . . 265

ALEXANDRU BOBOC, MIRCEA FLONTA, RADU PANTAZI, ILIE PÂRVU (coordonatori), *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure* (Kant — The critique of pure reason — 200 years), Studies, Bucureşti, Editura Academiei, 1981. 278 p.

CONTENTS

Foreword 5

ALEXANDRU BOBOC, Introduction : The Historical Signification of the Kantian Criticism 7

I. Critical philosophy and theory of science

OCTAV ONICESCU, Remarks on the philosophy of nature in Kant . . 15

PETRE BOTEZANU, Transcendental idealism and causality . 23

MIRCEA FLONTA, An explanation of the notion of "pure physics" in the "Critique of Pure Reason" 38

MIHAI GOLU, The status of psychology in the "Critique of Pure Reason" 52

VICTOR SĂHLEANU, Apriori elements in contemporary biology and psychology 62

II. Logico-methodological aspects

ALEXANDRU SURDU, Intuitionistic problems in the "Critique of Pure Reason" 75

MARIN ŢURLEA, Kantian aspects in the foundational programmes of mathematics 88

ILIE PÂRVU, Realism and apriorism in the methodology of geometry : Riemann versus Kant . . . 102

PETRU IOAN, Formal Truth and analyticity in Kant's references to logical principles . 115

ADRIAN-PAUL ILIESCU, Necessary truth : form Kant to Putnam-Kripke 127

III. Interpretations of the critical philosophy

CONSTANTIN NOICA, Kant and metaphysics in the Heideggerian interpretation 141

ALEXANDRU BOBOC, Meaningful interpretations of the "Critique of Pure Reason" in "Kantforschung" heute 153

PETRE DUMITRESCU, Critical philosophy and Fichte's theory of Science 163

GHEORGHE VLĂDUȚESCU, Comment on a critique of ontological argument 172

ALEXANDRINA PÂRVU, An Aristotelian anticipation of transcendental argument? . . . 180

VASILE TONOIU, Some remarks on ontology, exegesis and interpretation of philosophical work . . . 189

NICOLAE CULIC, Kant and the foundation of the modern axiology 206

IV. Kant and Romanian philosophy

SIMION GHIȚĂ, The influence of the "Critique of Pure Reason" on the Romanian philosophy 215

RADU PANTAZI, Kant's presence and "Critique of Pure Reason" influence on the Romanian thought in the first half of the 19th century . . 225

GHEORGHE AL. CAZAN, Kant's "influence" on the philosophical work of C. Rădulescu-Motru 232

NICOLAE GOGONEAȚĂ, Kant in the interpretation of Mircea Florian: a tentative to distinguish the viable elements of the Kantian philosophy 244

GHEORGHE EPURE, Kant's presence in the Romanian philosophy of science between the two world wars . . 251

GHEORGHE EPURE Bibliography 265

Redactor : ROZICA ADLER
Tehnoredactor : SONIA BÂRZEANU

Bun de tipar 3. XII. 1981. Format 16/61×86. Coli de tipar 17,50 1 planşă.
C.Z. pentru biblioteci mari {*142 (082)* / *193.2(082)*.
C. Z. pentru biblioteci mici 193. 2.

c. 126 -- I. P. „INFORMAŢIA"
str. Brezoianu nr. 23—25,
Bucureşti

EDITURA ACADEMIEI
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

200 DE ANI DE LA APAI
UNU15162
5.00 Lei